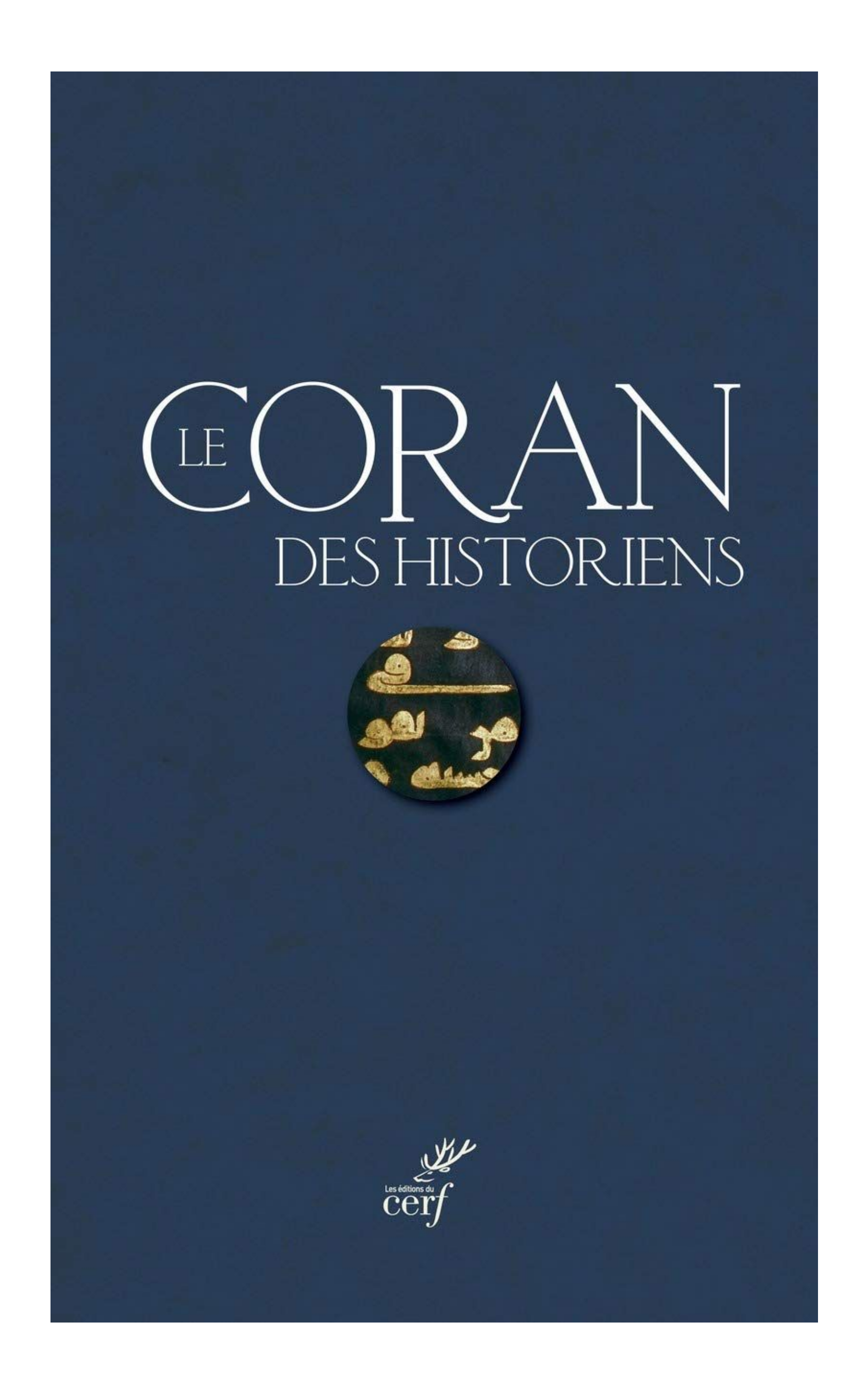
LE CORAN DES HISTORIENS
Volume I

Notes de lecture
Ilyes S.



Le Coran et les débuts de l'islam

I. L'Arabie pré-islamique
Christian Julien ROBIN

L'auteur commence par récapituler brièvement les recherches sur le Coran qui ont été faites depuis les premiers orientalistes jusqu'à nos jours. Il balaye les différents courant qu'il y a pu avoir. Il souligne bien notamment que les travaux les plus critiques (Crone Mingana Luxenberg etc) des années 70 (remise en cause de l'historicité de Muhammad, Coran écrit 2 siècles plus tard calqué sur des textes syriaques etc) sont obsolètes avec les nouvelles découvertes.

Il expose qu'à la base les principales source pour analyser le Coran et son contexte étaient les sources de la tradition musulmane (hadith historiens exégètes etc) avec donc une fiabilité historique limitée ou subjective, mais qu'actuellement on est dans un basculement car les données archéologiques et épigraphiques prennent le dessus depuis plusieurs décennies. C'est l'intérêt des recherches actuelles.

Il récapitule ensuite l'histoire préislamique en Arabie avec l'apport de ces nouvelles données. Ce qui se passait au Yémen est prédominant. Domination juive, puis chrétienne puis Perse. Médine (Yathrib) est clairement identifiée dans les données épigraphiques. C'est beaucoup moins sur pour la Mecque, même s'il conclut qu'elle fut probablement soumis aux mêmes dominations que Médine. Le polythéisme aurait rapidement eu une place très restreinte.

Robin part ensuite dans une brève analyse lexicale de différents termes du Coran par rapport aux données archéologiques et épigraphiques retrouvées (comparaisons avec l'araméen, d'autres langues qu'il y avait en Arabie etc, pour montrer d'où vient la langue arabe et le lexique employé dans le Coran). Là aussi ça atténue les anciens travaux disant que Muhammad aurait lui même introduit pleins d'occurrences, alors qu'elles faisaient vraisemblablement partie de la langue depuis un long moment.

A la suite de l'explication de comment était nommé Dieu et le rapport à la Trinité chrétienne, l'évolution de la terminologie en fonction des dominations, des Régions, le rapport au divin etc, il explique comment Muhammad aurait fait évoluer cette terminologie dans son message pour s'adapter stratégiquement et politiquement à son auditoire, entre compromis et "manipulations", et en tirer les bénéfices souhaités.

Il soumet ensuite les données relatives aux sanctuaires et temples, puis passe à la question du pèlerinage. Pas de données archéologiques sur le pèlerinage à Mekka mais il part dans des suppositions en comparaison d'un pèlerinage tracé au Yémen. Il explique l'histoire du calendrier en disant que celui avant l'Islam à Mekka était stable et que c'est Muhammad qui a instauré le purement lunaire (et donc mouvant) avant sa mort. Il date le pèlerinage de 632 en fin mars donc au moment de l'équinoxe de printemps, moment apparemment commun pour les rituels de pèlerinage en Arabie selon les quelques données disponibles.

Robin évoque ensuite la question de la pureté rituelle, qui s'inscrit aussi dans la continuité des rites et croyances régionales bien que le Coran en "simplifie" la portée.

L'auteur évoque enfin les quelques faits supposés historiques qu'on trouve dans le Coran et les confronte aux données archéologiques et épigraphiques découvertes. Certains lieux semblent clairement définis (Al Hijr, al Arim) mais avec des extrapolations concernant le châtiment réservé à leurs habitants, d'autres beaucoup plus flous (le fameux éléphant de sourate 105).

Il conclut en disant que les découvertes des dernières décennies "révolutionnent" le monde de la recherche, que le Coran est ainsi un texte purement ancré dans le contexte de l'Arabie de l'antiquité tardive, chose qui a été minorée selon lui au profit d'emprunts plus larges (judaïsme, christianisme perse etc).

Chapitre illustré et documenté (photos, cartes, chronologies).

II. Arabes et Iraniens avant et au début de l'islam
Samra AZARNOUCHE

L'auteur récapitule les interactions entre les perses et les arabes avant et après l'Islam. Les Perses exerçaient une grande domination sur la région et ont vraisemblablement conclu des alliances avec les arabes notamment pendant l'époque où Himyar (Yémen) régnait sur l'Arabie. Les relations ont quand même étaient émaillées par des conflits notamment au Nord Ouest de l'Arabie là où le contact était direct. Après l'avènement de l'Islam et sa domination jusqu'en Perse l'auteur présente la manière dont était perçu l'Islam par rapport au zoroastrisme. Elle met aussi en exergue quelques similitudes entre les deux religions. L'auteur présente les différentes découvertes archéologiques et épigraphiques sur la question.

III. Les vies de Muhammad
Stephen J. SHOEMAKER

L'auteur pose d'emblée que les éléments issus de la tradition musulmane ne sont absolument pas fiables pour connaître la vie de Muhammad. Il les balaye en disant que rien ne fut rédigé avant le 2ème siècle AH et que la transmission orale dans ce cas ne peut être fiable à plus de 2 générations (Robinson). Il s'appuie entre autres sur Goldziher, Cook ou Lammens. Toute biographie ou hadith seraient suspect et forgés pour raisons dogmatique ou politique.

Il explique en quoi la biographie de Muhammad, issue de Ibn Hisham elle-même issue de Ibn Isahq elle-même provenant en grande partie de Zuhri ne s'appuie que sur très peu de bases solides, Zuhri ayant eu un rôle central de transmission + invention de textes.

Selon lui il y a eu une altération des isnad en général à une échelle très importante, telle qu'on ne peut quasiment pas les prendre en compte. Il prend l'exemple de la tradition musulmane elle-même avec Bukhari qui a rejeté 593000 hadith sur les 600000 qu'il aurait recueilli. La recherche actuelle ne ferait que reprendre le scepticisme des débuts des recueils. Il reprend les travaux de Goldziher et Schacht pour dire qu'on ne peut dater les traditions avant la moitié du 7ème siècle. Il explique la méthodologie pour atteindre le “common link” dans les isnad et la difficulté de dater une tradition à partir de lui. Il dit bien que Juynboll et Motzki ont grâce à cette méthode réussi à dater des traditions au début du 2ème siècle AH, mais réfute totalement les conclusions de Motzki qui aurait daté des traditions remontant au 1er siècle AH. Il cite des exemples pris par Motzki Schoeler et Gorke pour dire que leur méthodologie est bancale. Et quand bien même leur résultats seraient probant sur quelques exemples (hijra, calomnies sur Aisha etc) ils n'apportent rien de plus à ce qu'on peut savoir par d'autres biais méthodologiques hors hadith et traditions. Au final, il cite Crone pour dire que soit on prend l'ensemble de la biographie traditionnelle de Muhammad en croyant à un noyau historique fiable au sein de celle-ci, soit on abandonne les traditions de la Sira et en se basant exclusivement sur ce que le Coran peut nous apporter.

En se basant sur le Coran, il cite Cook pour dire que ce qu'on saurait de Muhammad se résumerait en 2 lignes. Tout ce que l'on sait d'autre vient des biographies, qu'il compare aux apocryphes chrétiens. Il compare la tentative de construction d'une biographie de Muhammad à ce qui pourrait être fait pour la Vierge Marie sur la base d'apocryphes.
L'auteur poursuit sur l'idée d'une étude du Coran, seul document du 1er siècle de l'islam, pour découvrir quelques strates de la vie de Muhammad. Il explique qu'il faudrait y appliquer les méthodes de l'analyse biblique, mais que c'est encore difficile tant l'emprise de Noldeke ayant soumis que ces méthodes ne sont pas pertinentes pour analyser le Coran est forte. Il cite Neuwirth pour qui Noldeke est “la pierre de notre Église” ou encore Donner pour qui les méthodes héritées des études bibliques ne sont pas applicables à l'étude des textes musulmans qui se sont cristallisés bien plus rapidement. Il explique que la vision des premiers orientalistes qui suivaient la tradition musulmane de constitution du corpus coranique joue aussi. Il réfute une constitution du temps de Uthman et attribue celle-ci à AbdalMalik, rejoignant les démonstrations de Prémare et consorts. Il réfute les arguments de Neuwirth qui bien qu'admettant que la version fixée puisse être du temps d'AbdalMalik fait remonter la constitution du Coran à Muhammad en disant que les décennies le séparant d'AbdalMalik sont trop courtes pour permettre des modifications significatives du texte. Là encore l'auteur dit que ces arguments sont infondés car les Évangiles chrétiens seraient du même ordre niveau temporalité. Le Coran ne saurait refléter la pure parole de Muhammad.

Shoemaker retrace ensuite brièvement la manière dont les orientalistes ont lu la biographie de Muhammad, d'un personnage naît en pleine lumière de l'histoire d'après Renan pour qui les traditions musulmanes étaient très fiables, à une énigme presque totale depuis les travaux de Goldziher et consorts, même si de nombreux chercheurs continueraient à tirer un de la Sira une colonne vertébrale pour la vie de Muhammad (Watt, Donner). Il explique de Weil fut un précurseur pas assez pris au sérieux.

L'auteur reprend ensuite une catégorisation des biographies de Muhammad proposée par Jeffery :

- Vies pathologiques, où Muhammad était vu comme un épileptique par bons nombres de chercheurs anciens dont les épisodes de démence correspondraient aux moments de révélations. Shoemaker réfute néanmoins que l'on puisse poser un diagnostic médical fiable à travers les siècles.

- Vies politiques et économiques, où Muhammad est vu plus comme un leader politique qu'un prophète religieux, et les arabes attirés par rien d'autre que le butin (Caetani, Lammens, Becker etc). Cette vision est encore d'actualité, basée notamment sur les travaux biographiques de Watt, mais l'auteur critique leurs fondements car ils n'ont d'ancrage que dans les sources traditionnelles musulmanes. Rien de nous informe du contexte socio-économique de Mekka en dehors d'elles. Il conclut en citant encore Crone qui réfute cette omniprésence politico-économique en s'appuyant sur des sources extérieures à la tradition musulmane.

- Vies apologétiques et théologiques, où les auteurs tentent de présenter Muhammad sous un jour favorable et défendent la véracité de sa prophétie, notamment pour corriger des méprisés occidentales. Musulmans (Brown, Safi, Ramadan) ou non (Peterson, Armstrong), Shoemaker souligne une absence de critique sur les sources musulmanes traditionnelles et une édulcoration des éléments embrassants et violents de la vie de Muhammad et de l'islam primitif.

- Vies eschatologiques, avec la fin du monde comme thème principal de la prophétie Muhammaddienne. Thématique connue et commune des religions de l'antiquité tardive du Proche Orient.

Shoemaker conclut en revenant aux études récentes les plus prometteuses selon lui, à savoir mettre de côté les sources de la tradition musulmane pour se centrer sur le Coran. Il cite Crone puis le travail de Donner avec sa thèse sur le mouvement religieux de Muhammad comme communauté monothéiste abrahamique interconfessionnelle. Il faudrait étudier ce mouvement religieux dans un contexte plus large des cultures religieuses du Proche Orient du l'antiquité tardive. Selon lui, on est dans un retour à la critique forte dans l'étude des débuts de l'Islam, dans la lignée des premières études orientalistes occidentales.

IV. De l'Arabie à l'empire

Antoine BORRUT

L'auteur réintroduit la question de la fiabilité des sources relatant les 1ers siècles de l'islam, récits composés à postériori et visant notamment à légitimer un pouvoir musulman confronté aux divisions et à la splendeur des empires passés (Byzance, Perse sassanide etc). Il explique toutefois que les travaux basés sur le corpus non musulman ne doivent pas être sans cesse opposés à ceux calqués sur le corpus musulman, car ils partagent quoiqu'il arrive un socle d'information historique commun (Hoyland, Conrad). Il rappelle ainsi les

travaux de Donner soutenant l'idée d'un noyau historique dans les sources narratives islamiques et rejetant les thèses les plus sceptiques. Le débat a ainsi encore de beaux jours devant lui.

Après avoir rappeler la généalogie des Omeyyades, Borrut enclenche son questionnement sur cette partie de l'histoire.

Les conquêtes (Futuh) :

Il explique à quel point la littérature des conquêtes (futuh), dans la pure tradition des Ayyam al arab et des Maghazi du Prophète, répond à des impératifs administratifs et politiques tardifs. Ce qui ne signifie pas que l'ensemble de ces récits soit forgés, un substrat ancien est décelable après étude. Il cite l'exemple de la prise de Damas et le travail de Scheiner suivant la méthodologie de Motzki. Les approches basées sur les sources non musulmanes, plus anciennes, permettent aussi de déceler une vérité historique. Il résulte de ces différentes approches une trame chronologique sujette à débat et divergences sur les batailles majeures du début de l'islam par exemple (Ajnadayn, Yarmouk, prise de Jérusalem), ces incertitudes ayant des conséquences importantes (certains chercheurs se sont ainsi demandé si le Prophète fut encore vivant lors de certaine des ces campagnes initiales).

L'auteur interroge la terminologie de fath, conquête, utilisée, revoyant à des territoires livrés au fidèles par Dieu (Donner) et réduit à une dimension militaire. Traces archéologiques de ces événements indétectables.
L'identité de ce mouvement d'extension est lui aussi interrogé. L'idée de conquêtes islamiques a récemment laissé place à l'idée de conquête arabe, notamment car l'identité musulmane constituée dès le temps de Muhammad est discutable (Donner, avec l'idée plus coranique d'une communauté de croyants).

Les **causes** des conquêtes font toujours débat. La ferveur religieuse des nouveaux croyants fut avancée, s'inscrivant dans le contexte plus vaste de la piété tardo-antique. Le phénomène d’ethnogenèse fut aussi avancé, tout comme des pressions économiques ou démographiques, voir une modification des données climatiques. Une lecture plus politique fut également proposée avec l'émergence d'un embryon d'État autour de Muhammad et de ses successeurs permettant d'amorcer une conquête au delà de l'Arabie, mais cette logique fut remise en cause car la construction étatique ne saurait être que la résultante des conquêtes et non sa cause. L'auteur conclut que ces différentes interprétations ne sont pas nécessairement exclusives et doivent sûrement être combinées et nuancées.

Les **raison du succès** de ces conquêtes sont encore plus problématiques. L'idée que l'idéologie du Jihad aurait appuyé ces succès est tentante mais bancale car la théorisation du Jihad ne semble pas remonter au-delà du 8ème siècle (Bonner). L'autre argument classique réside dans la faiblesse des empires Byzantin et Sassanide. La thèse semble fiable pour les Perses, très affaiblis, mais reste invalide pour Byzance, bénéficiant toujours d'une puissance militaire de premier ordre malgré quelques défaites majeures. Il existe aussi l'argument qui voudrait que les populations locales aient réservé un accueil favorable aux

conquérants arabes comme semble le prouver l'exemple de 'Umar avec les juifs à Jérusalem (sources arméniennes). Cet exemple ne saurait cependant être généralisé, et le statut “privilégié” de dhimmi issu du droit musulman semble être un concept plus tardif, un bonne partie des textes parlant plutôt de la conquête arabe en des termes hostiles et apocalyptiques (Penn, Levy-Rubin). Il semble plus honnête de penser que la loyauté des populations locales fut faible, dans un contexte de 6ème siècle à la domination territoriale très mouvante. L'imposition d'un pouvoir musulman ne serait qu'un changement de main supplémentaire.
L'auteur ajoute qu'il convient de replacer ces conquêtes dans le cadre de l'antiquité tardive en Arabie, qui a connu des renouvellements majeures trop souvent rejetée à la marge.

Les principales **conséquences** de ces conquêtes selon l'auteur sont à ranger du côté de l'interculturalité, les sphères romano-byzantine et perses-sassanide étant réunies. Le jeune empire est multiculturel et cosmopolite. La conversion à l'islam reste marginale au 1er siècle AH. La coopération entre élites musulmanes et non musulmanes s'imposent comme la norme. L'archéologie confirme que les lieux de culte chrétiens font l'objet de rénovations significatives.

Les Rashiduns :

L'auteur narre l'histoire des premiers Califes et les faits marquants de leurs successions. La trame narrative est celle de la tradition musulmane. Encore une fois, il conclut en citant des travaux faisant de ces narrations des inventions historiques dans les grandes largeurs, visant à construire un âge d'or, mais oppose quand même que de nombreuses sources non musulmanes confirment des éléments de ces narrations, empêchant une construction narrative totale. La catégorie de califes “bien guidés” serait une élaboration tardive dans son acceptation courante. Les textes syriaques, remontant aux Omeyyades, excluent Ali de cette catégorie, tout comme les Alides ne sauraient ranger ses prédécesseurs à un statut comparable au sien. D'autres Califes furent un temps au moins considéré aussi comme Rashidun à l'instar de AbdalMalik. Les découvertes archéologiques et epigraphiques tendent à confirmer certaines mentions ('Umar, Uthman) et fournissent de plus en plus d'informations.

Les Omeyyades :

L'auteur explique qu'on a longtemps lu l'histoire Omeyyades à travers son écriture sous les Abassides. Celle-ci ne saurait être objective bien-sûr car sous le prisme de l'adversité. La période Omeyyade distingue la période sufyanide avec les problèmes méthodologie du peu de documentation et celle marwanide bien plus fournie.
La période de Mu'awiya est sans doute fondatrice dans la construction étatique (Damas capitale, frappes monétaires, inscriptions grecques et arabes). La mise en place d'une dynastie avec Yazid est très mal perçu dans nombres de sources musulmanes, déclenchant la 2ème fitna.
Ibn az Zubayr longtemps érigé en simple rebelle semble avoir bien eu un rôle de Calife légitime pendant de longues années (contrôle Arabie, Égypte, Irak Iran, monnaie en son nom etc) et mit à mal le clan Omeyyade jusqu'au succès décisif de Marwan à Marj Rahit et

la mise à mort d'Ibn Zubayr sous AbdalMalik. Celui-ci fut particulièrement perspicace et reprit bon nombres de transformations identitaires et religieuses portées par Ibn Zubayr. Il aurait ainsi fait évoluer la shahada en y rajouter “Muhammad est le messager d'Allah”. Cette fitna s'avéra ainsi décisive dans la construction d'une identité proprement musulmane (Imbert, Donner). Étape décisive du Dôme du Rocher.

Les fils d'AbdalMalik poursuivirent son entreprise architecturale donnant ses lettres d'or à l'héritage Omeyyade. Les conquêtes s'etendirent des Pyrénées à l'Indus. Cette expansion triomphale s'arrêta à Constantinople en 99/717. 'Umar ibn AbdAlAziz rentre en jeu. Vu comme le Mahdi, il revêt une dimension eschatologique, ancré dans cette prise de Constantinople espérée, elle aussi annonciatrice de la fin des temps dans la tradition. 'Umar b AbdAlAziz est la seule exception de figure positive des Omeyyades dans l'historiographie abbasside.
Les échecs militaires successifs, bien que n'expliquant pas à eux seul le renversement des Omeyyades, ouvrirent la voie à de nouvelles menaces (Turcs, Berbères, etc).
L'orthodoxie religieuse marque aussi les marwanides : émergence de la figure du Cadi notamment. Des tensions apparaissent sur plusieurs sujets, la question du Qadar déchirent notamment les sujets. Des rivalités internes et externes apparaissent également et fragilisent encore plus l'empire. La seule question du factionnalisme Kalb et Qays ne saurait expliquer à elle seule la chute des Omeyyades selon l'auteur (Judd). La dynastie Abasside se donna comme mythe fondateur la “révolution abbasside” scellant le sort des Omeyyades, mais on ne saurait établir si le mouvement insurrectionnel qui renverse les Omeyyades fut effectivement conduit en leur nom.

L'auteur conclut en disant que bien des territoires sous domination Omeyyades restent à étudier plus en profondeur (Afrique du Nord, Irak, Espagne etc) pour éclairer davantage sur cette dynastie, qui occupe une place centrale dans la mémoire islamique.

Le Coran au carrefour des traditions religieuses de l'antiquité tardive

V. Le judaïsme et le Coran
Meir M. BAR ASHER

L'auteur récapitule comment la présence juive serait attestée en Arabie depuis le 6ème siècle Av JC, mais les preuves restent sommaires ou discutables. Il semble cependant qu'on puisse au moins conclure à une arrivée massive des juifs dans la Région du Hijaz en 70 Ap JC, après la destruction du second Temple.

L'épisode du Royaume de Himyar reste l'une des plus importante et solide attestation de la présence juive en Arabie. Adoptant le judaïsme en 370, plusieurs traces archéologiques attestent de cette présence juive dans le sud de l'Arabie, et même ailleurs. Il reste cependant compliqué de savoir exactement quel type de judaïsme pratiquaient les juifs de Himyar (Robin).

L'auteur expose ensuite brièvement l'implantation des juifs dans le Hijaz avant l'avènement de l'Islam. Ils auraient peuplé Médine et ses environ comme l'on peut le trouver dans les sources musulmanes. Ces villes auraient été des villes de cohanim, prêtres, réputés pour leur érudition et leur mode de vie pieux. Il semblerait que ces tribus n'avaient pas le mode de vie guerrier des tribus arabes de l'époque, mais plutôt tourné vers le commerce, l'agriculture et l'artisanat. Nous connaissons très peu de biographies de Juifs vivant dans le Hijaz avant l'avènement de l'islam. L'auteur cite un poète + Ka'b al Ahbar très célèbre juif converti à l'Islam dans les sources islamiques.

L'auteur explique ensuite que les seules sources traitant de la situation des juifs du Hijaz pendant la prophétie de Muhammad sont extérieures à eux et viennent des sources musulmanes postérieures. Leur crédibilité est donc mis en doute. Il explique donc que seul le Coran semble pouvoir éclairer sur leur situation. Après avoir récapitulé l'emploi des différents termes servant à désigner les juifs dans le Coran (Fils d'Israël, yahud et Gens du Livre), Bar Asher cite les termes coraniques issus des traditions religieuses bibliques étrangers de la langue arabe que les rédacteurs du Coran (proche du milieu juif donc) auraient emprunté.

Il explique ensuite que bon nombre de récits coraniques sont similaires à ceux de l'Ancien Testament (Pentateuque surtout, Psaumes, Proverbes) mais trouvent également racine dans la littérature juive post biblique (Talmud et Midrash). Il cite l'exemple notamment d'Abel et Caïn avec la question du meurtre et la mise en terre du défunt. Il cite aussi le cas de l'histoire de Joseph dans le Coran. Il extrapole quelque peu puisqu'il poursuit ses exemples de similitudes en prenant non plus le Coran mais la tradition musulmane (exemple exégèse de Tabari pour Joseph). Il explique que lors de la rédaction du Coran, ses auteurs méconnaissaient vraisemblablement de bonnes parties de la tradition juive biblique et post

biblique, mais que la tradition musulmane s'est rattrapée des siècles plus tard avec l'introduction de tout ce qu'on appelle israiliyates.

L'auteur explique en quoi le message prôné par Muhammad a changé à son arrivée à Médine, passant d'un aspect eschatologique et apocalyptique à des préceptes légaux. La similitude de nombreuses lois du Coran avec la jurisprudence juive est telle que ce changement est très probablement dû à une relation dialectique constante avec la loi juive. L'auteur cite Mazuz pour montrer en quoi les commandements fondamentaux islamiques (prière, jeune etc) sont analogues aux injonctions dans la religion juive.

L'auteur s'attarde sur la direction de la prière (qibla). Les 2 passages du Coran mentionnant cette question semblent peu informatifs, mais la tradition musulmane les ancre clairement dans une polémique antijuive. Il y aurait eu un peu plus d'une année d'entente à Médine ou Muhammad sembla calquer les rituels juifs, d'où la qibla commune vers Jérusalem. Puis vint le temps de se détacher du judaïsme ensuite en promouvant une religion bien distincte. Il fallut se tourner dorénavant vers “la maison du Seigneur” à Mekka. L'auteur cite cependant les travaux de Rubin allant à contre courant de cette logique. Pour Rubin, le changement de qibla ne serait pas la conséquence d'une volonté de se distinguer des juifs, mais elle fut préparée bien avant. C'est plutôt ce changement de direction qui provoqua une scission, non l'inverse.

L'auteur passe ensuite au sujet du calendrier et de l'année embolismique. Après avoir rappelé le fonctionnement du calendrier lunaire juif avec l'ajout de mois intercalaires pour coller le cycle des saisons, il expose le verset du Coran où Dieu aurait prohibé la pratique du mois intercalaire. Verset explicite selon l'auteur. Ce verset fut expliqué par les commentateurs comme répondant aux pratiques arabes païennes (elles-mêmes claquées sur les pratiques juives, cf al Biruni). L'auteur penche plutôt pour une opposition directe à la pratique juive, notant que le verset en question s'intègre dans une sourate parsemée de réprimandes sévères aux Gens du Livre, les juifs en particuliers.

L'auteur expose ensuite sur la base des traditions musulmanes les allusions supposées dans le Coran aux tribus juives de Médine, combattues par la communauté musulmane grandissante, marquant encore plus les dégradations et les clivages entre les deux communautés.

Bar Asher conclut en disant que savoir quel judaïsme était présent au Hijaz au contact de Muhammad reste complexe. Plusieurs hypothèses s'opposent (courant anti-rabbinique, karaïte). De même, savoir d'où le Coran tirent ses sources bibliques est flou. Influence judéo-chretienne (Zellentin) ? Littérature talmudique ? Église syriaque (Witztum) ? Plusieurs hypothèses restent en vigueur.

VI. Les communautés religieuses dans l'empire byzantin à la veille de la conquête arabe

Muriel DEBIÉ et Vincent DÉROCHE

Avant l'avènement de l'islam, l'empire byzantin regroupait plusieurs factions du monothéisme : chrétiens bien-sûr de diverses confessions, juifs, et dans une moindre mesure manichéen. Les païens eurent presque tous disparus sous la législation de Justinien au VIème siècle. C'est ce clivage religieux qui était le seul découpage identitaire, avec quand même un clivage des factions du cirque qui demeurait (donnant lieu à des conflits sanglants).

La minorité juive de l'empire, dont la concentration semble importante au Nord de la Palestine, avait ses propres institutions et une visibilité sociale. Leurs droits furent peu à peu réduits, en particulier par Justinien, les rendant citoyens de seconde zone, préparant les bases du futur statut de dhimmi en terre d'islam. Ils se retirèrent peu à peu culturellement de la civilisation non-juive les entourant.

Le christianisme au sein de l'empire est marqué par les divisions, d'importance variable. À côté de quelques groupes très minoritaires et vite annihilé (Ariens qui ne reconnaissent pas divinité du Fils par exemple), on assiste à deux grandes coupures.

La première, celle des Nestoriens, présente le Christ comme “étant l'union de deux natures après l'incarnation” . Sans être trop éloigné du Credo chalcédonien (Credo officiel de l'empire), ils furent quand même persécutés à la fin du Vème siècle et rejoignèrent l'église de l’Est dans l'empire Sassanide.

La deuxième coupure, celle des Monophysites (ou Miaphysites) est plus longue à s'opérer. Leur Credo : “le Christ est une seule nature incarné du Verbe”. L'auteur explique en quoi cela est différent du Credo officiel, bien que celà repose apparemment plus sur des considérations terminologiques que purement dogmatique. Ils se définissent comme orthodoxe refusant le Concile de Chalcédoine en 518. L'auteur expose les disparités régionales de résidence des myaphysites. Ils cohabitent dans l'Empire avec les chalcédoniens, qui les tolère ne voulant pas risquer une guerre civile étant donné que leur dogme est toujours sujet à une forte divergence. Présents aussi en Perse, les sassanides s'accommodent aussi de leur présence. L'auteur explique en quoi, au final, les différences dogmatiques en chalcedoniens et myaphysites sont faibles, certains religieux de l'époque ayant même souhaité un rapprochement des deux camps, oeuvrant notamment pour l'union des Églises au sein de l'Empire. Ces communautés sont encadrées par les élites religieuses, Évêques et Moines, aux rôles distincts bien que non monolithiques. Le tableau dressé par l'auteur vaut jusqu'au début du 7ème siècle, ou l'histoire s'accélère brutalement.

On assiste dès 602 à des conflits entre Byzantins et Perses. Les Sassanides renversant l'Empire jusqu'en Égypte dans un premier temps (619) avant une contre attaque foudroyante menée par Héraclius en 626 aboutissant à la défaite perse (628) qui sombre dans un chaos politique. Les deux puissances de l'époque en ressorte épuisées, et ces scénarios théâtrales font circuler une ambiance apocalyptique chez la population.
Après l'invasion Perse et la prise de Jérusalem en 614, et suite à une révolte des chrétiens de la ville, massacré ensuite par l'armée sassanide, les clés de ville semblent avoir été données aux Juifs (pour un temps très court cependant). Il en ressort une animosité exacerbée des chrétiens envers les juifs qu'ils considèrent comme les alliés des Pertes

ayant perpétré des exactions durant leur invasion. Ils sont à leur tour persécuté après le revers Perse, et on trouve dans la littérature chrétienne relatant ces événements une profonde opposition aux juifs, qui seront associés aux Arabes dans les événements postérieurs (“synagogues des Arabes et des juifs” opposée aux chrétiens chez Anastase qui critique véhément les chrétiens croyant que le Dôme du Rocher serait le nouveau Temple de Salomon). Les efforts d'Heraclius et son patriarche Sergios pour unir chalcédoniens et monophysites sont probant, en découle le monothélisme, mais cette entreprise ne sera que de courte durée, quand l'empire commencera à s'effriter sous les conquêtes arabes.

Ainsi, la chrétienté orientale accumula les fractures avant l'avènement de l'islam. La conquête arabe se produit ainsi après des décennies de persécution religieuses, de guerres et de massacres. Les non chalcédoniens ne se sentaient pas forcément très solidaires de l'Empire face aux nouveaux conquérants. La conquête express des perses et leur départ tout aussi précipité ont pu banaliser la nouvelle menace arabe, plusieurs sources les qualifiant d'ailleurs de simples brigands barbares ou autres n'étant donc que des phénomènes secondaires qui n'auraient duré qu'un temps. C'est dans cette ambiance de fin du monde que la conquête a sans doute été facilité, tout comme les conversions à une nouvelle religion qui n'était pas toujours perçue comme fondamentalement différente, surtout dans les débuts.

VII. Les Chrétiens en Iran Sassanide
Christelle JULIEN

L'auteur expose les traces de la présence chrétienne en Iran, cela remonterait au deuxième tiers du 1er siècle selon les traces dans la liturgie chrétienne. Une christianisation s'opéra sensiblement les siècles suivant, avec l'instauration d'une Église spécifique pour la communauté en territoire sassanide. Les conquêtes perses s'inscrirent également dans la continuité des pratiques antiques, en déportant dans leur Empire les Élites des territoires conquis, renforçant la présence chrétienne. C'est aussi des populations entières qui furent déportées, l'auteur cité plusieurs exemples. Ces transferts de populations visaient l'appropriation des savoir-faire, les sources syriaques arméniennes ou arabes évoquent les compétences et technicités nouvelles apportés par les “occidentaux” (agriculture, artisanat, architecture notamment).

La mixité culturelle est ainsi une réalité des sociétés en monde iranien et caractérise aussi les communautés chrétiennes de Perse. Ce constat n'empêcha pas les persécutions épisodes dont furent victimes les chrétiens, renvoyés à la religion de l'ennemi byzantin. En parallèle, l'hostilité de Byzance envers les myaphysites entraîna des études de ceux-ci en territoire perse, et cette communauté acquit même une grande influence à la cour du roi Khusro II (591-628). Les zoroastriens convertis au christianisme eurent eux aussi leurs lots de persécutions, leur conversion portant le signe d'une déloyauté.

L'auteur expose ensuite ce que l'on sait sur l'organisation des Églises en territoire iranien, découpage qui resta en vigueur après la conquête arabe.

L'Église syro-orientale engagea une processus d'autonomisation vis à vis des sièges patriarcaux de l'Orient. L'autonomie des Églises s'exprime aussi vis à vis du gouvernement civil sassanide, spécialement dans le domaine judiciaire et fiscal.

Le débat inter-religieux fut un pan important de ce territoire. Chrétiens vs mazdéens, et interne à la chrétienté. Les controverses autour de la filiation divine du Christ et de ses natures s'inscrivent pleinement dans ces luttes argumentaires, et ont probablement influencé la christologie coranique selon l'auteur.

L'auteur présente ensuite le rapport des élites religieuses au pouvoir. Les sources syriaques et arabes laissent entrevoir une profonde insertion des chrétiens dans les milieux du pouvoir (juge, gouverneur, médecin, secrétaire etc). Ce phénomène est aussi marquant de l'époque musulmane.

L'auteur expose ensuite le rôle important du monachisme, et notamment celui de l'évangélisation des populations, pour terminer sur la transmission des savoirs effectué et organisé par l'Eglise.

On notera ainsi qu'au moment de la conquête arabe, les communautés chrétiennes sont très structurées, diversifiées et bien enracinées sur tout le territoire iranien. Leur rayonnement est grand et se poursuivra durant les deux siècles suivants.

VIII. Le christianisme Éthiopien
Manfred KROPP et Guillaume DYE

A côté des 2 superpuissances Byzantine et Perse, il y a un autre acteur de l'antiquité tardive proche-orientale : le Royaume Aksoumite. L'influence éthiopienne sur l'Arabie préislamique (le Sud surtout, mais pas que) et les débuts de l'islam est considérable.

L'auteur dresse une brève perspective de l'évolution de la puissance éthiopienne, devenant peu à peu un acteur majeur des échanges commerciaux et culturels entre l'Afrique, le sous continent indien, la péninsule arabique et le monde méditerranéen. Aksoum sera ainsi une puissance majeure pendant près d'un millénaire (100 ApJC à 1140).
Il apparaît qu'au 3ème siècle, l'Ethiopie exerce une force politique et militaire en Arabie du Sud, jusqu'en 270 où le Royaume de Himyar repousse les troupes éthiopiennes et soumet le Royaume de Saba' et le Hadramawt et devient une puissance régionale.
Au 4ème siècle, le roi d'Aksoum Ezana se convertit au christianisme. Au 6ème siècle, l'un de ses successeurs détrône le roi juif de Himyar Yusuf et établit le christianisme à Sana' et Najran et peut être plus au nord. Cette domination sur le Yémen ne dura que peu de temps, avant que le gouverneur de Himyar Abraha ne reprenne le contrôle du Yémen et en fasse un royaume chrétien indépendant (Robin).
L'auteur retrace ensuite les origines historiques du christianisme en Éthiopie, qui semble remonter peut être vers 340 (conversion de Ezana). Il y eu ensuite des liens assez constants entre coptes et éthiopiens, puis une deuxième vague d'évangélisation semble avoir eu lieu

par l'intermédiaire de moines venus de l'empire byzantin (Syrie) qui introduirent le monachisme au 6ème siècle.

L'auteur présente ensuite de quelle manière Aksoum eut accès aux textes de la liturgie chrétienne. La bible fut ainsi traduite en guèze (langue du Royaume, qui fut remplacée peu à peu par d'autres parler mais qui resta la langue d'écriture des textes saint (comme le latin)).
Des influences diverses se sont exercées sur le christianisme éthiopien : judaïsme (Shabbat, circoncision 8eme jour, pureté rituelles etc), copte, syriaque, araméenne, monophysites par exemple. L'auteur expose le rôle des dabtara dans la société, partie la plus éduquée du clergé avec de larges missions (théologiens, chant, scribe, médecine etc). Il semblerait que ce rôle date du paganisme éthiopien, que l'Eglise éthiopienne transféra en son sein. L'auteur fait le parallèle avec le hajj à La Mecque comme “re-sémantisation de rites polythéistes”.

L'auteur développe ensuite une démonstration sur l'influence du christianisme éthiopien sur le Coran et le débuts de l'islam. Les emprunts lexicaux font partie des indices les plus clairs pour repérer cette influence. Il semble tout de même peu aisé de savoir si un mot est intégré depuis longtemps dans la langue arabe ou s'il s'agit de néologisme utilisés pour la première fois en arabe dans le Coran. De même, l'influence est-elle réellement éthiopienne, ou bien syriaque ou arameenne par exemple vu qu'ils ont également influencé l'Ethiopie ? Le mot gueze est également souvent lui même tiré d'une autre langue tel que l'hébreux ou le grec.
L'auteur cité plusieurs exemples tirés du Coran tel que “jibt” (coran 4:51) (idole) (Kropp) ou shaytan, dans l'expression “al shaytan ar rajim” notamment de l'expression gueze “saytana ragimo” (Satan le maudit, et non Satan le lapidé comme le laisse entendre le sens de la racine arabe) (Kropp). Les exemples semblent être nombreux. Le phénomène d'emprunt ou d'interférence peut aussi prendre la forme de calques sémantiques : le sens d'un mot étranger est attribué à un mot déjà présent dans la langue réceptrice. On pourra prendre l'exemple des termes coraniques fitra (création) et fatir (créateur) provenant de l'ethiopien fatara (créer, fabriquer) alors que le sens premier de la racine arabe est “fendre, couper” en accord avec le sens de la racine proto-sémitique. On a donc un emprunt de sens à l'ethiopien où la racine à connu un développement sémantique original.

On trouve aussi la mémoire de liens entre l'Arabie de l'Ouest et l'Ethiopie dans la tradition islamique. L'événement de la première hijra vers l'Ethiopie en est l'exemple le plus probant. L'auteur explique que ce que relate cet épisode à peu de chance d'avoir réellement eu lieu du fait de nombreuses incohérences (Negus qui connaîtrait l'arabe pour comprendre et être impressionné par la sourate Maryam par exemple). Muhammad aurait eu connaissance de mots éthiopiens, aurait complimenté une petite fille portant une robe éthiopienne colorée dans sa langue etc. De tels récits ont une fonction étiologique notamment, pour expliquer pourquoi aucune conquête de l'Ethiopie n'a eu lieu.

L'étude de l'influence éthiopienne sur le Coran mérite ainsi selon l'auteur d'être approfondie et même étendue à d'autres aspects comme la recherche de possibles sous textes de passages coraniques des la littérature homilétique éthiopienne ou dans les apocryphes conservés uniquement en guèze (Kropp).

IX. Les courants “judéo-chrétiens” et chrétiens orientaux de l'antiquité tardive
Jan M. F. VAN REETH

L'auteur introduit son propos par une présentation des débuts du christianisme et des judéo-chrétiens que Muhammad aurait pu connaître. Il semble en réalité très complexe d'établir un véritable lien entre ces supposés croyants et Muhammad. L'auteur fustige d'ailleurs la thèse de Gallez (+ notamment sa négation de La Mecque).

L'auteur expose le développement de l'ebionisme et de l'elkasaisme, présenté comme des courants judéo-chrétiens remontant à l'époque apostolique mais qui ne seraient en réalité que des variantes d'un seul et même mouvement judéo-chrétien faisant son apparition vers la fin du 2ème siècle. Ces doctrines, prônant un monothéisme pur où le Christ occupe une place secondaire, se basent vraisemblablement sur des textes apocryphes (Pseudo-Matthieu, écrits pseudo-clémentins) pourvus de similitudes avec l'Islam et le Coran.

L'auteur passe ensuite en revue l'Eglise syriaque, développée fin 2ème début 3ème siècle et son caractère judaïsant. La thématique du Vrai Prophète y est aussi centrale, thème commun à l'Islam et à Mani, avec le sceau de la prophétie. L'Eglise syriaque, comme l'Eglise de Mani et celle des Nestoriens, se sont voulues Nationales et détachées de Byzance.

Il y eu à l'époque romaine deux migrations importantes concernant le territoire arabe. Tout d'abord le commerce fleurissent par la route de la soie, un grand nombre d'arabes immigra en Syrie jusqu'au nord de l'Irak. Plus tard, deux émirats se sont constitués: le Royaume des Ghassanides/Jafnides à l'Ouest et celui des Lakhmides/Nasrides près de la rive occidentale de l'Euphrate (avec Al Hira comme capitale). Ces arabes se sont largement convertis au christianismes environnants : nestorianisme, monophysisme, manichéisme (Debié). Pour l'auteur, cette réalité doit faire entendre que les éléments chrétiens, juifs, ou judéo-chrétiens dans la région d'où proviennent l'islam et le Coran ne sont ni issus d'une survivance supposée d'un groupuscule judéo-chrétien des premiers temps, ni dus à la présence de tribus juives à Médine, mais pourraient plutôt provenir du Royaume de al Hira et de Mésopotamie en général. Cela explique le caractère mixte des influences (Debié). L'auteur présente plusieurs personnages (Salman El Farisi, Abdallah ibn Saba) qui appuient cette idée (Gilliot). Les recherches actuelles auraient également révélé un certain nombre d'indices pour la présence du christianisme à La Mecque pendant les quelques générations qui précèdent immédiatement le prophète de l'islam (Van Reeth).

L'auteur explique le développement du statut de “martyr” au cours des premiers siècles de la chrétienté répondant aux persécutions périodiques. Un autre façon de se sanctifier et sacrifier fut de se faire souffrir soit même pour imiter le Christ, expliquant la frénésie de certains et le développement sectaire d'autres groupes. L'ascétisme est également en développement, l'auteur évoque le mouvement de l'encratisme. Leur hérésiarque fut Tatien, qui aurait notamment rédigé une harmonie des Évangiles (le Diatessaron) faisant des 4 un seul Évangile. Cette forme de l'évangile est resté longtemps en usage en Syrie et dans l'église Manichéenne, l'auteur émet ainsi l'hypothèse que le Coran cite les évangiles selon cette version vu qu'il parle toujours d'un seul Évangile (al Injil).

L'auteur explique ensuite que la population de al hira due être mixte, composée de romains, iraniens, araméens et surtout d'arabes araméisés. La langue commune fut l'araméen. Cela expliquerait le développement de la littérature syriaque dans cette région. La liturgie chrétienne orientale restera un peu marginale vue son caractère apocryphe l'ayant refoulé dans la clandestinité. L'auteur explique de c'est cette littérature qui constitue l'arrière plan de la tradition musulmane et leur influence, notamment sur les parties les plus anciennes du Coran, est considérable. Les moines ayant joué un premier rôle dans l'épanouissement de l'Eglise et de la littérature syriaque, leurs chants antiphoniques eurent aussi un impact notamment par l'utilisation des Psaumes, qui reste le seul livre biblique (mis à part l'Injil) nommément mentionné dans le Coran. La poésie des auteurs syriaque aurait elle aussi eu un rôle majeur dans le style littéraire et la psalmodie du Coran.

L'auteur évoque ensuite le développement de l'histoire du Salut et son incidence sur la transposition géographique des liens bibliques, qu'il met notamment en parallèle avec la transposition de La Mecque chez les premiers musulmans.

Il explique ensuite que le débat sur le monothéisme fut longtemps une préoccupation des chrétiens orientaux, et que cette conception du divin est typiquement orientale, faisant partie du fonds commun sémitique et donc arabe, se distingant profondément de la théologie telle qu'elle a été conçue par les auteurs grecs, Pères de l'Eglise grecque-orthodoxe. La théologie latine se distingue ainsi clairement de l'esprit des peuples sémitiques. La question de l'incarnation du divin dans le Christ, sa nature humaine, sa souffrance, sa mort sur la croix, etc, furent l'objet de longs débats entre chrétiens, aboutissants à l'agglomération de groupuscules et sectes vites qualifiés d'hérétiques.

Ainsi, en Orient, la confusion entre myaphysites, nestoriens et autres semblent avoir profondément marqué le milieu dans lequel est né l'islam. L'auteur met en parallèle la basmala avec “le début de la troisième anaphore de Nestorius : O Seigneur Dieu, le Clément qui fait miséricorde, le compatissant” , tout comme la shahada qui serait aussi à chercher dans le milieu nestorien (Dye). Ces discussions théologiques abstraites en Arabie à la veille de l'islam, rendirent la théologie chrétienne contenue dans le Coran, constituant le fondement de l'Islam, plutôt confuse et quasi indéfinissable.

X. Le manichéisme : recherches actuelles
Michel TARDIEU

Mani (216-274) apparaît en Babylonie du Sud, alors province de l'Empire perse sassanide. Issu d'un milieu familial ancré dans une communauté judéo-chrétienne où circulait toutes sortes de légendes orales et d'écrits profanes et religieux, Mani lisait et écrivait, ce qui lui permis de rédiger lui-même les révélations obtenues et constituer le corpus fondateur de sa nouvelle religion. Il se compare à Zoroastre, Bouddha et Jésus, il entend porter un projet universel contrairement à eux en temps de “sceau de la Prophétie”. Il rédigea ainsi toutes sortes d'ouvrages, à but missionnaire et apologétique, traduits en différentes langues pour porter au mieux sa prophétie. Des fragments nous en sont parvenus. L'exercice scripturaire fut ainsi la forme privilégiée de ses disciples également. La splendeur et la technicité de

fabrication de ces ouvrages est un élément central de leur diffusion. Ils circulèrent en Arabie préislamique et chez les Quraysh à partir de al-Hira selon l'auteur, et continuèrent à circuler dans le monde musulman par la suite, malgré la répression du Calife abbasside al Mahdi.
Mani ne fut pas seulement lecteur et exégète de traditions apocalyptiques, puis écrivain théologique, mais aussi peintre. Il inclut dans ses propres oeuvre un livre à peinture appelé Image.

L'auteur relate ensuite l'activité missionnaire du manichéisme, prêchant jusqu'à Rome et en Égypte. Il s'agissait toujours de rechercher tout d'abord une protection politique pour s'assurer une sécurité. Palmyre sous le règne de la reine Zénobie, et avec sa protection, fut un lieu central (mais bref 267-273) du manichéisme.

Après l'avènement de l'islam, les manichéens de Mésopotamie et d'Iran trouvèrent tout d'abord auprès des nouveaux venus arabo-musulmans une protection jusqu'à la moitié du 7ème siècle. Les manichéens ne représentaient alors pratiquement plus rien dans la société islamique. Le calife al Mahdi déclencha une campagne de persécution contre eux qui amena la disparition de leurs maisons et centres de copie. Les manichéens seront alors étiquetés comme dualistes et négateurs.
La grande période de diffusion du manichéisme au delà du territoire de l'Islam connue son apogée en 762 lorsque le souverain des Ouïghours orientaux adopta le manichéisme comme religion de son empire. Après la chute de cet empire en 840, une partie de ses tribus se stabilisa dans l'oasis de Tourfan où le manichéisme s'y maintint comme religion d'État probablement jusque dans la seconde moitié du 10ème siècle, avant de décliner au profit du bouddhisme.

L'auteur explique ensuite en quoi Mani s'est réapproprié l'image du “sceau des prophètes” dans ses différents écrits, passant d'une continuité de Paul à la clôture de la prophétie après Jésus. Cette terminologie se retrouvera en Islam pour désigner Muhammad (coran 33:40).

XI. Les écrits apocryphes juifs et le Coran

David HAMIDOVIC

L'auteur rappelle d'emblée qu'il ne faut pas reprendre servilement les sources littéraires pour qualifier la présence juive en Arabie préislamique, celles-ci étant postérieurs de plusieurs siècles aux événements narrés et transposent dans le passé ou amplifient un conflit ou une thématique cher à l'époque de leur rédaction (Lecker, Robin). Elles doivent donc être scrupuleusement comparées aux données archéologiques et épigraphiques. Les récentes découvertes tendent à confirmer une présence juive dans le Royaume de Himyar et probablement une grande partie de l'Arabie déserte. De même, le Nord du Hijaz (Médine + oasis) semble lui aussi avoir connu une implantation juive.
Cette partie du globe abritait ainsi une mosaïque de croyances et de pratiques liés au judaïsme (juif, judéen, judéo-chrétien, rahmaniste, etc) qu'il convient d'envisager en terme de religiosité différentes selon une acceptation dynamique (Beeston, Robin). La communauté scientifique s'accorde pour dire que les écrits apocryphes juifs n'ont pas été rédigés dans des milieux juifs établis dans la péninsule arabique. Il faut alors rechercher des

contacts entre ces milieux et les milieux juifs de Palestine Byzantine et en Babylone sassanide. A l'aune d'arguments philologiques et de témoignages historiques, il est envisageable de concevoir une continuité culturelle et une transmission d'idées et d'écrits entre juifs du Sud de la Palestine et ceux du Hijaz.

Après avoir évoqué comment eu lieu la canonisation des 24 livres de la bible hébraïque + les 4 évangiles, l'auteur explique qu'il est anachronique de distinguer ces écrits canoniques des écrits non-canoniques (c'est-à-dire le reste de la littérature religieuse juive et chrétienne) lorsqu'il s'agit d'effectuer une comparaison avec le Coran. En effet, cette distinction forgée à la fin de l'antiquité ne se comprend que dans la modernité, des écrits dits apocryphes ayant pu tout à fait avoir une place de rang dans certaines communautés à une période donnée. On gardera donc à l'esprit cela en évoquant les écrits dits apocryphes juifs.
Ces écrits ne sont pas figés, copiés et recopiés à l'identique au fil des générations. L'analyse matérielle des manuscrits (ceux de la mer Morte particulièrement) montre une modification volontaire du texte par le scribe. L'auteur explique, à travers les travaux d'Ulrich notamment, comment s'est opéré ce phénomène littéraire par la théorie des éditions multiples : un texte mis par écrit dans une époque lointaine “vit” au sein d'une communauté juive, est lu et expliqué, commenté. Après ce temps d'oralisation, un milieu ou un scribe décide de recopier le texte en y apportant quelques modifications, fruits des commentaires issus du contexte politico-religieux de son époque. Puis ce phénomène se reproduit encore quelques générations plus tard, etc. Les études montrent que cette logique fut valable tant pour les textes anciens de la Bible hébraïque que pour les textes apocryphes.
Les écrits apocryphes ne sont pas des anti-documents par rapport aux textes canoniques. Ils ont certes des références littéraires bibliques mais ils en ont aussi d'autres. Ils sont un conservatoire des traditions juives de la fin de l'Antiquité et au Moyen-Âge, et à ce titre la comparaison avec le Coran pourrait permettre d'établir plus finement l'imaginaire des milieux coraniques, en lien avec les écrits ou les traditions des milieux juifs et chrétiens établis dans la péninsule Arabique. De même, la qualification de juif ou chrétien pour les écrits apocryphes est discutée dans la recherche. En effet, les Anciens semblent davantage concevoir une appartenance à une communauté locale, dont les contours sont souvent flous, à des solidarités familiales et à des réseaux politique et économique, plutôt qu'à une catégorisation purement religieuse. Cette distinction est encore plus complexe dans la péninsule Arabique pré islamique ou les religiosités juives et chrétiennes s'y déploient dans des dimensions multiples, aux contours flous et dynamiques (Robin, Dye). Le Coran semble comporter cette ambiguïté, à laquelle s'ajoute la perception coranique des “gens du livre” prompte à fondre les juifs et les chrétiens dans une même catégorie.

Ainsi, en résumé, pour la comparaison avec le Coran, il faut garder à l'esprit 4 limites :
1- le texte apocryphe n'a pas de forme fixe et unique.
2 - le texte original de l'apocryphe à souvent disparu, tout ou partie, du fait de son interdiction. Il ne subsiste que des traductions médiévales, si bien que la forme originelle du texte, si tant est qu'il en existait une, demeure incertaine.
3 - lorsqu'il relit un passage ou un épisode biblique, le texte apocryphe tend à se confondre avec le texte biblique parce que le texte apocryphe revendique l'autorité du texte biblique, si bien que la distinction claire d'une citation ou d'une allusion à un texte apocryphe dans le Coran est malaisée.

4 - la perception de la judaïté d'un écrit apocryphe demeure sujette à caution dans le Coran. Il n'est pas exclu que les milieux coraniques aient pu percevoir un écrit apocryphe juif comme chrétien, les deux, ou aucun des deux.

L'auteur passe ensuite en revue l'approche de Gobillot et son étude sur le Coran à travers le prisme des écrits apocryphes. Celle-ci distingue deux voies d'intégration des écrits apocryphes juifs dans le Coran : les “renvois explicites” et les reprises “in extenso” ou partiellement, simplement évoqués de manière allusive ou présentés dans un contexte un peu différent.

Pour la première voie d'intégration, elle se réfère à trois passages du Coran évoquant “les premiers feuillets” (suhuf) de Moïse et Abraham. Ces passages seraient à rapprocher de l'Apocalypse d'Abraham, du Testament d'Abraham, le Testament de Moïse et le Livre des Antiquités Bibliques. Après des démonstrations détaillées comparant les passages et les expliquant, l'auteur conclut que l'emploi de la terminologie “les premiers feuillets de Moïse et d'Abraham” dans le Coran désigne un écrit d'autorité en général et non un écrit en particulier. La catégorie des “renvois explicites” à des écrits apocryphes juifs ne semble ainsi pas pouvoir être soutenue.

L'auteur passe ensuite à la seconde voie d'intégration par des reprises (in extenso ou partiellement) des écrits apocryphes. Le premier exemple concerne la sourate 6:76-78 où Abraham discoure sur la vénération des astres. Ce passage est comparé à l'Apocalypse d'Abraham. On trouve en effet dans certaines versions de ce texte apocryphe une similitude au niveau de la thématique, mais l'auteur fustige rapidement cette comparaison, ayant des logiques narratives divergentes. Cet écrit, même au prix d'une recontextualisation, n'a pu être repris dans le Coran. Les cultes astraux, fortement répandus en Méditerranée orientale et dans la péninsule arabique, sont indépendamment condamnés à partir de cet épisode, mais avec des nuances. Le deuxième exemple concerne la sourate 17 et le supposé voyage nocturne de Muhammad. Mondher Sfar a émis l'idée que ce voyage ne parle en fait pas de Muhammad mais de Abraham, correspondant à un passage de l'Apocalypse d'Abraham. De même, ce texte apocryphe fait également mention de la destruction du Temple de Jérusalem, comme la sourate 17. L'auteur explique que ce postulat ne tient pas, et que la sourate 17 sur les Israélites revisite des évènements de l'histoire biblique mais ne semble pas fonder son discours sur un texte en particulier. Troisième exemple, Coran 2:59, mis en relation avec l'apocryphe 4 Baruch. L'auteur conclut qu'il est probable que l'histoire d'Abimelech dans l'apocryphe soit l'arrière plan du verset coranique, mais involontairement. Aucun indice pour envisager que le milieu coranique avait conscience de reprendre ce texte. Il est donc probable que le milieu coranique adapte simplement une tradition célèbre dans la péninsule Arabique pour affirmer la résurrection de chaque musulman grâce à Allah. Dernier exemple, Coran 31:19, sur la sagesse de Luqman. Elle semble très bien calquer à la Sagesse d'Ahiqar, collection sapientielle (bien que non juive à la base) ayant reçu un accueil dans les milieux juifs et chrétiens et dont la popularité fut grande autour de la Méditerranée jusqu'en Perse et en Inde. Le cadre narratif et les détails s'accordent presque entièrement. Le milieu coranique semble ainsi avoir emprunté cette sentence sans trop la modifier tant elle lui semblait applicable aux musulmans.

L'auteur conclut enfin sa démonstration en résumant que le texte du Coran ne mobilise pas explicitement un écrit apocryphe juif mis à part dans de rares exemples. Ces apocryphes semblent ainsi avoir joué un rôle marginal dans le sous texte du Coran. Cependant, les traditions juives en général, reprises ou non dans les traditions chrétiennes, constitueraient elles une grande partie du sous texte du Coran. Il convient ainsi d'élargir la comparaison comme l'ont fait de rares études (Masson, Obermann, Reynolds), sans tomber dans l'erreur méthodologique d'opposer la recherche du sous texte juif et chrétien et le tafsir musulman (Rippin).

XII. Les apocalypses syriaques
Muriel DEBIÉ

Après avoir brièvement présenté l'émergence du christianisme syriaque et son contact avec les tribus arabes présentés de la Syrie au Yémen, l'auteur explique que la question du Salut après la mort était au coeur des querelles christologiques. C'est ainsi que l'eschatologie concernant le sort après la mort, le jugement et la rétribution à pu s'exprimer dans toutes sortes de textes, à commencer par les écritures juives, chrétiennes, puis musulmanes. L'eschatologie juive chrétienne et zoroastrienne constitue la toile de fond d'émergence de l'eschatologie musulmane dont certains concepts (mahdi, dajjal, fitan, etc) présentent des similitudes avec les autres traditions religieuses. A noter que l'eschatologie n'est pas nécessairement apocalyptique et peut avoir une dimension morale et anhistorique, ce qui semble être généralement le cas dans le Coran.

L'auteur passe ensuite en revue le développement du genre littéraire des apocalypses et leurs différents types. L'apocalypse de Paul et celle de la Vierge sont des apocalypses connues avec voyage dans l'au-delà. La plupart des apocalypses syriaques appartiennent au type historique, c'est-à-dire présentant une revue de l'histoire du monde s'achevant dans un scénario eschatologique type : après des guerres et de catastrophes naturelles vient l'Antechrist. Il est battu par le Christ lors de sa seconde venue au monde. C'est alors la fin du monde et le Jugement Dernier. Si les événements historiques et les difficultés des temps jouent un rôle dans ces textes, ils ne sont pas des pourvoyeurs de faits (Reeves). Les apocalypses ne peuvent être prises en compte comme produit de leur temps que lorsque l'ancrage historique peut être déterminé avec certitude et la prudence reste de mise dans les tentatives de les dater.
Deux apocalypses du 1er siècle ont été traduites en syriaque: l'Apocalypse d'Esdras, et l'Apocalypse syriaque de Baruch. Ces 2 apocryphes d'origine juive furent écrites en réponse à la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en 70. Elles mêlent eschatologie politique concernant la succession des royaumes et une eschatologie personnelle des pêcheurs et collective du peuple d'Israël.
Le contenu du livre biblique de Daniel exerça aussi une forte influence sur d'autres apocalypses. L'auteur expose brièvement le contenu de ce livre. Les apocalypses de Daniel dont déjà des apocalypses historiques en ce qu'elles envisagent l'histoire du monde présent passé et une issu eschatologique. Le Livre de Daniel a fourni un certain nombre de motifs apocalyptiques qui ont été repris dans les apocalypses juives, chrétiennes et musulmanes postérieures comme l'imagerie des animaux et des cornes, les vents violents ou encore le

compte en semaines d'années. Ils ont fonctionné comme un substrat et langage culturels communs du genre des apocalypses. L'auteur présente 2 apocalypses syriaques de Daniel du 7ème siècle puis les apocalypses d'Alexandre le Grand, figure mythologique dont le monde syriaque s'est approprié loin du personnage historique. Ces textes syriaques sur Alexandre le Grand furent rapprochés dès la fin du 19ème siècle de la sourate du Coran Al Kahn, notamment le personnage de Dhu-l-Qarnayn. L'auteur passe ensuite en revue l'apocalypse de Jean le Petit, puis l'Apocalypse de Serge Bahira. Cette dernière, écrite en syriaque, puis traduite en arabe, raconte l'histoire d'un moine chrétien qui prédit à Muhammad enfant ses conquêtes et son statut prophétique. Contre histoire chrétienne des débuts de l'Islam, le texte présente l'Islam comme étant dérivé d'une hérésie chrétienne. Bahira est présent dans la tradition islamique dans de nombreux textes. Ce texte syriaque insisté sur le rôle de Serge Bahira dans la transmission du Coran, qui ne serait qu'une forme de christianisme ensuite modifié et pervertie par Ka'ab le juif.

XIII. L'apocalypse iranienne
Frantz GRENET

L'auteur conclut en expliquant qu'il est improbable que les apocalypses iraniennes aient pénétré dans le texte coranique, dont l'apocalyptique est de filiation judéo-chrétienne. Ces apocalypses faisaient pourtant partie du paysage religieux auquel les musulmans furent confrontés lorsqu'ils s'enracinèrent en Iran. De manière réciproque, le choc de cette confrontation a entraîné une réécriture complète du message politique de l'apocalyptique zoroastrienne. D'autres facettes de l'eschatologie iranienne semblent cependant avoir laissé dans l'islam des traces bien reconnaissables : les récits visionnaires sur l'au-delà (Subteny) et la doctrine des Soshans qui a influencé le messianisme shiite (Amir-Moezzi).

XIV. Le Coran et son environnement légal
David S. Powers

Bien que le Coran ne soit pas un livre juridique, il contient environ 500 versets qui traitent de sujets légaux, moraux et éthiques (pratique rituelle, mariage/divorce, héritage, échanges commerciaux etc). La communauté musulmane a fourni de nombreux efforts pour établir une chronologie de la révélation et des circonstances historiques dans lesquelles des versets (surtout ceux à caractère légal) furent révélés. Il y avait à de nombreuses reprises une forme de tension, de contradiction, entre 2 versets du Coran ou plus (exemple du khamr). La doctrine de l'abrogation (naskh) fut alors introduite, réglant ces tensions textuelles.

Selon le récit de la tradition musulmane, les révélations furent descendues ou révélées au prophète sur une période de 23 ans, de La Mecque à Médine. Dans ce cas, les lois du Coran peuvent être légitimement comprises dans le contexte des lois coutumières de l'Arabie qui furent vraisemblablement soit confirmées, soit modifiées, soit rejetées par le Coran. Ainsi, la communauté musulmane aurait produit une quantité importante de

d'informations concernant le droit coutumier de l'Arabie. L'auteur développe brièvement 3 exemples :

- Il aurait existé une catégorie de personnes appelées hakam dont le rôle était de résoudre des disputes maritales. Pour preuve le verset 35 de la sourate 4 révélé à la suite d'un conflit marital dans un couple de Ansar.
- Avant l'islam les femmes n'auraient pas eu le droit d'hériter. Le Coran (4:11-12) attribuent des parts aux femmes suite à une demande Umm Kuhha au prophète.
- L'adoption était permise, et il était interdit d'avoir des relations sexuelles avec l'ex épouse de son fils. Le Coran répond à cela avec l'épisode de la femme de Zayd, fils adoptif de Muhammad (Coran 33:37 et 33:5).

Il semble ainsi possible de réunir certaines caractéristiques fondamentales du droit coutumier arabe du 7ème siècle à partir d'exemples comme ceux-ci. Néanmoins, l'auteur met en doute la fiabilité de telles informations, sources littéraires composées au moins 2 siècles après les événements qu'elles prétendent décrire. Il convient alors de confronter plutôt l'environnement légal autour du hijaz, celui-ci ayant ayant été le carrefour de nombreux contacts depuis des siècles, contacts l'ayant fortement influencé.

Après avoir passé brièvement en revue les droits ayant pu être en contact avec l'auditoire du Coran (droit byzantin, droit sassanide, église syriaque orthodoxe, église d'Orient, droit rabbinique, droit coutumier araméen), l'auteur donne une sélection d'exemple de lois se trouvant dans le Coran et présentant des liens thématiques et/ou linguistiques avec des lois qui figurent dans les textes, déclarations ou inscriptions relatifs aux droits coutumiers précédemment cités.

La Bible hébraïque : l'auteur évoqué les 10 Commandements ou Décalogue, que le Coran semble reprendre avec un liste d'ordres moraux et éthiques similaires (tout en s'en différenciant sur certains points) (coran 17:22-39 et 6:152-154). Pour l'auteur, il semble clair que la loi mosaïque et le Décalogue faisaient partie de l'environnement légal du Coran, même si celui-ci les a adapté à son contexte arabe.

Le Talmud : même conclusion de l'auteur. Il prend l'exemple de la maxime talmudique “quiconque détruit une âme, c'est comme s'il avait détruit un monde entier, et quiconque sauve une vie, c'est comme s'il avait sauvé un monde entier” qu'il met en parallèle avec le Coran 5:32. Là aussi le Coran modifie légèrement la règle générale pour l'adapter au contexte arabe.
De même, le Coran 2:182 se référerait probablement à l'homologia rabbinique à deux témoins ou à une de ses variantes provinciales.

Les canons de l'église syriaque d'Orient : l'auteur compare le Coran 4:22-23 (ne pas épouser les femmes qu'ont épousées les pères etc) avec le canon de Mar Aba, qui comme ce canon a pu avoir été une réponse à la pratique courante de la succession par substitution dans le zoroastrisme.

La didascalia Apostolorum : ce document fut vraisemblablement en circulation en Arabie, ou à proximité, avant l'émergence de l'islam. L'auteur met en parallèle un passage sur le voile

de la didascalia avec le Coran 24:30-31. En modifiant certaines règles (regard baissé pour hommes et femmes, montrer ses atouts à 5 groupes etc) le Coran s'adapte à son contexte, mais la ressemblance avec la didascalia est importante, tant sur le plan thématique que linguistique. Il en irait de même pour les interdits alimentaires (Coran 5:3-5 : bête étouffée, sang, abattage païen) qui seraient à rapprocher au Décret des Apôtres d'Actes 15 tant sur le plan thématique que linguistique, avec toujours des adaptations coraniques. Cela suggère l'existence d'un environnement légal commun.

L'auteur termine enfin avec un long parallèle entre un long verset traitant de l'héritage (Coran 4:12) et le Corpus iuris civilis avec une loi promulguée par Justinien en 537 (l'auteur fait d'ailleurs une nouvelle lecture de la fin du verset avec le terme kalala qui serait en fait kalla). Là encore un rapprochement est à effectuer laissant toujours penser à un environnement légal commun et repris.

Le corpus coranique

XV. L'étude des manuscrits coraniques en occident

François DEROCHE

L'auteur récapitule l'intérêt porté aux manuscrits coranique et l'évolution de leur étude. Passant d'une simple curiosité des débuts du comte de Plelo, pour aboutir à l'oeuvre monumentale portée par Noldeke, l'étude des manuscrits est indéniablement corrélée avec les découvertes archéologiques et les techniques d'analyse et d'expertise des parchemins, en constante évolution. La fin des années 1970 est marquée par l'émergence d'un courant “hyper-critique” porté notamment par Wansbrough, avec l'hypothèse d'une mise par écrit du Coran entre la fin du 8ème siècle et le début du 9ème siècle. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'état du texte à la seconde moitié du 7ème siècle correspond à ce qui déboucha sur la version canonique, à l'exception du palimpseste de Sanaa. Il faut attendre le 10ème siècle pour que le texte atteigne un état similaire à celui que nous connaissons, en raison de l'évolution du système graphique défectueux des débuts, mais aussi du contrôle croissant exercé par les autorités sur le texte.

XVI. Les manuscrits coraniques anciens

Eleonore CELLARD

L'auteur commence par faire un inventaire des fonds et de l'histoire des collections de manuscrits. À l'heure actuelle, on peut localiser 4 dépôts (genizah) qui abritaient d'importantes collections de coran datables des 3 premiers siècles de l'Islam :

- La mosquée de ‘AMR à Fustat (le Caire), dont l'étude des manuscrits est relativement ancienne et à permis de poser les bases méthodologiques de l'analyse actuelle. Cette collection est essentielle dans l'histoire des études des manuscrits coranique puisque c'est sur elle que se sont élaborées les premières méthodes d'analyse des écritures arabes anciennes. Des bibliothèques virtuelles comme Gallica offrent même un accès direct aux manuscrits de Fustat. Le travail de Deroche, en particulier sur le codex Parisino-Petropolitanus a été essentiel, notamment pour comprendre la nécessité du remembrement des unités codicologiques (souvent dispersées entre plusieurs collections dans le monde).

- La grande mosquée de Kairouan. Bien que cette collection comporte de nombreux manuscrits, ceux-ci sont datables du 9ème siècle pour la plupart, très peu avant. Les études sur ces manuscrits sont peu nombreuses.

- La grande mosquée des Omeyyades à Damas. Situation un peu similaire à celle de Fustat, où les collectionneurs européens du 19ème siècle vinrent se saisir de plusieurs manuscrits, mais les autorités ottomanes décidèrent de transférer la collection à Istanbul pour endiguer ce phénomène. La bibliothèque du musée du

Palais de Topkapi en conserve ainsi plusieurs volumes, dont des milliers de fragments qui n'ont que sommairement été inventorié. Cette collection n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique. L'équipe allemande Corpus Coranicum s'est cependant penchée sur la collection conservée à Tübingen.

- La grande mosquée de Sanaa. Découverte récente (1973), cette grande collection fut rapidement étudiée et les fragments notamment photographiés, ce qui donna lieu à plusieurs études approfondies (Sadeghi, Goudarzi, Hilali) dont plusieurs sont toujours en cours.

D'autres manuscrits ont circulé en dehors de ces 4 fonds. Parmi ceux-là, beaucoup ont été attribués à postériori à des personnages éminents comme Uthman ou Ali. Ces affirmations sont malheureusement souvent invérifiables et intraçables, où la datation semble postérieur à ce que “la légende” retient (exemple manuscrit de Uthman de Tachkent datable du début 8ème siècle).

L'analyse de ces manuscrits issus de chemins parallèles reste à faire. L'étude la plus complète en la matière reste celle du palimpseste Lewis Mingana, acquis à Suez en 1895 et aujourd'hui conservé à Cambridge. Mingana y releva notamment des variantes pré-uthmaniennes. Travail poursuivi par George et Fedeli. D'autres manuscrits furent étudiés, comme le Coran attribué à Uthman de Tachkent, où le BNF Arabe 328a, ou le manuscrit de Tubigen (datation radiocarbone entre 649-675).

Ainsi, l'histoire des fonds éclaire le contexte socioculturel dans lequel s'est développé le mushaf. La fonctionnalité des bibliothèques où sont retrouvés ces manuscrits ou fragments justifie également le fait qu'aucun texte conservé ne s'écarte sensiblement de la Vulgate Uthmanienne. La découverte du palimpseste de Sanaa témoigne cependant que d'autres versions du texte ont existé. Il n'est pas impossible que de nouvelles bibliothèques coraniques soient mises au jour dans le futur, et que de nouveaux matériaux nous amènent à revoir l'histoire de la transmission manuscrite.

L'auteur expose ensuite les outils d'analyse.

La chronologie absolue est complexe pour les 3 premiers siècles de la transmission manuscrite du Coran. Aucune indication de rédaction n'y figure. Il faut donc trouver d'autre moyens de résoudre cette équation. Le premier consiste à prendre en compte les actes de waqf. En effet, un certain nombre de manuscrits présentent une note signalant que le volume à été constitué pour telle ou telle mosquée, avec des infos variables supplémentaires comme le nom du donateur ou la date de constitution du waqf. Aucune étude approfondie cependant sur cette question. Les plus anciens actes de waqf datés remontent à la seconde moitié du 9ème siècle. Ces actes de waqf fournissent aussi des informations géographiques. La seconde méthode pour dater un manuscrits ou fragments est la datation par le radiocarbone. C'est une méthode destructrice, où l'échantillon prélevé et transformé en carbone tourne actuellement autour de 2cm2. Il s'agit de dater le parchemin utilisé et non la rédaction. Cette mesure n'est cependant pas d'une précision absolue, les plages statistiques actuelles pour la période des 3 premiers siècles sont de + ou - 35 à 40

ans. Dans les faits, plusieurs manuscrits soumis à cette méthode se reveleraient même datable postérieurement de quelques années à la date située à l'extrême limite de l'intervalle chronologique. Les coran de style hijazi (groupe daté entre 568 et 655) sont principalement concerné par ce phénomène. La datation par le radiocarbone n'est donc pas totalement fiable dans le cas des manuscrits coraniques. De nouvelles techniques d'analyse physiques (ADN des peaux utilisées etc) apporteront peut être des données complémentaires, mais il faut pour l'heure envisager une méthode d'étude apte à reconstituer l'histoire de cette transmission, afin de repositionner les manuscrits à la fois dans le temps et dans l'espace.

L'auteur expose ensuite **l'étude paleographique** des corans, qui peut servir en premier lieu à reconstituer des séries ou familles de manuscrits, en s'appuyant sur la similarité de certains critères (allure générale de l'écriture et le ductus, tracé spécifique de certaines lettres, mise en page). La classification actuelle définit 2 grandes variétés d'écritures coraniques pour la période qui nous intéresse. Le type hijazi (ductus arrondi et inclinaison des hastes vers la droite) et le type kufi (écritures angulaires et verticales). Ces appellations posent cependant certains problèmes : elles dessinent une géographie relativement précise des écritures alors qu'aucun indice matériel ne conforte cette géographie, et elles ne reflètent nullement l'immense diversité stylistique à l'intérieur même de ces ensembles, en particulier du coufique. L'auteur expose brièvement le travail de Deroche sur cette diversité stylistique.
Il convient de distinguer deux niveaux de formation scribale pour l'écriture dite hijazi : le hijazi et le hijazi calligraphique. L'auteur expose l'hypothèse proposée par Bergstrasser sur l'évolution du style d'écriture, qui ferait du style hijazi une position intermédiaire entre l'écriture ronde des papyri et celle angulaire “coufique” des monuments ou des monnaies. Au final, les deux styles d'écritures auraient très bien pu coexister, dès le 1er siècle (Moritz, Bergstrasser, Abbott).

La **codicologie** qui s'intéresse à tous les éléments constituant le manuscrit (processus de transformation de la peau en parchemin, ajouts des couleurs etc) reflète à la fois les contraintes économiques et les enjeux socio-politiques de la société dans laquelle ces manuscrits ont été conçus puis utilisé.

Au cours des 2 premiers siècles au moins il n'existe pas un seul et même manuscrit modèle qui servirait de standard à l'ensemble de la production coranique, au contraire il y eut plusieurs types de codices qui cohabitaient et répondaient probablement à divers enjeux.
Les corans dont nous disposons sont presque tous copiés sur parchemin, matériau relativement coûteux. Ces parchemins se distinguent en diverses qualités. Le travail du copiste est aussi mis en avant par la codicologie, deux cas de figure s'y rencontre ici : soit plusieurs copistes semblent s'être relayés à la suite des uns des autres, soit les changements de main correspondaient à des unités codicologiques indépendantes les copistes pouvant travailler simultanément.

Les séries reflètent le cheminement progressif du mushaf vers un modèle standardisé (réellement reconnu qu'à partir du 9ème siècle).

Les techniques de fabrication du livre sont aussi diverses.

L'auteur expose ensuite le cas des séparations des sourates dans les manuscrits et en distingue 4 : un espace laissé blanc, un décor, une formule de titre et la combinaison décor + titre. L'hypothèse de Bergstrasser et Grohmann supposant que ces présentations correspondaient à des phases chronologiques successives fut réfutée.

Enfin, l'analyse des encres est aussi extrêmement utile car elle permet de distinguer différentes phases et voir ce qui fut ajouté à posteriori.

L'auteur termine sa démonstration en exposant l'apport de l'analyse philologique, qui retient ici 4 critères principaux de variations : l'orthographe, le système de points diacritiques, le découpage du texte et la vocalisation. Au cours du 1er siècle de l'hégire le système graphique de l'arabe connut des transformations progressives. Une des premières réformes concerne le alif, à laquelle on assigne progressivement la valeur de la voyelle longue a. Cette réforme aurait été entamée en Arabie à l'époque pré omeyyade (Robin). Ainsi, la notation de cette voyelle longue présente des disparités dans les manuscrits coraniques (et dans la Vulgate actuelle mais dans une moindre mesure). L'auteur prend l'exemple du traitement du alif en position médiane dans le verbe qala.

L'auteur passe ensuite à un exemple sur les points diacritiques des lettres fa et qa, où deux systèmes de ponctuation cohabitaient pour ces 2 lettres à la fin du 7ème siècle.
La division en versets est une caractéristique presque systématique des séries de manuscrits anciens. Si l'on confronte les manuscrits à l'édition coranique du Caire, on observe des systèmes assez concordants, sauf dans quelques cas que présente brièvement l'auteur.

Cellard termine enfin sur les systèmes de vocalisation, présents dans une encre colorée, probablement majoritairement postérieure au type hijazi.

On note ainsi que le texte coranique connaît des variations formelles au niveau de son orthographe, de sa structure et de sa lecture, qui fournissent autant d'indices sur la façon dont la communauté musulmane entendait et transmettait le Coran au cours de ses premiers siècles.

XVII. Le Coran des pierres
Frédéric IMBERT

L'auteur introduit son propos en listant brièvement les caractéristiques des graffitis arabes d'époque ancienne. On en trouve principalement au Proche-Orient et en Arabie, notamment le long des routes commerciales et du pèlerinage. Les graffitis sont rarement trouvés isolés et on les relève fréquemment à même de grandes parois rocheuses où ils se collent les uns aux autres. Les graffitis arabes n'ont pas fait l'objet d'études spécifiques avant les années 1940 (Van Berchem, Abbott, Sanduq). La prise en considération de la valeur religieuse des graffitis intégrant parfois des citations coraniques reste assez tardive (Ory, Hoyland, Nevo). Les travaux spécifiques à l'Arabie Saoudite, là où les graffitis abondent le plus, ne

débutèrent que dans les années 1970. Les études approfondies ne commencent d'ailleurs que dans les années 90/2000 (Kawatoko, Sharon, Imbert).

La datation de ces graffitis demeure un enjeu fondamental. Ces texte représentent une mine d'informations inépuisable sur les 2 premiers siècles de l'hégire, sur les premiers moments de l'Islam, la mise en place et l'évolution du califat, leurs actions, celles des dynastie omeyyade et abbasside, le développement du dogme etc. Ces document sont de surcroît des témoignages antérieurs ou contemporains de la mise en place de la tradition islamique. Ainsi, les travaux en épigraphie arabe ces dernières années ont montré que bon nombre de graffitis pourraient être datables d'une période antérieure à la mise à l'écrit des ouvrages de cette tradition. Ils représentent ainsi une vaste source de connaissance sur les premières générations de musulmans, écrits par ceux-là mêmes qui furent contemporains des événements qui secouèrent l'Arabie à l'aube du 7ème siècle.

Sur ces milliers de graffitis laissés sur les rochers, à ce jour, seuls 36 sont datés sur la pierre, pourcentage infime donc. Sur les seuls graffitis contenant une citation du Coran (112 répertoriés) 32 sont datés.
La plus ancienne inscription arabe islamique datée est celle d'un certain Zuhayr : “moi Zuhayr, j'ai écrit au temps de la mort de 'Umar, en l'an 24”. L'un des plus ancien extrait coranique a été trouvé en Irak (extrait coranique + un série d'invocations religieuses daté de 64 AH). Des versets remarquablement écrits ont été découverts dans la région de Médine datés de 80 et 98 AH. L'inscription célèbre de 254m de l'intérieur du Dôme du Rocher par AbdalMalik fut elle daté de 72 AH.

Les datations à même la pierre restent ainsi très rares, et il convient de trouver de nouvelles techniques de datation. La paléographie (évolution de la forme de certains caractères de l'alphabet arabe) n'est pas suffisante. L'écriture à elle seule ne permettrait que de donner au mieux une datation au quart de siècle. La datation scientifique par le radiocarbone s'avère irréalisable sur ce support. Les épigraphistes travaillent ainsi à mettre en place des grilles de datation alternatives qui permettent de prendre en compte différents facteurs relatifs au lexique et au développement du formulaire religieux. Il apparaît en effet assez évident que l'ensemble des formules pieuses qui composent le fond commun de la culture islamique ne sont pas apparues et ne se sont pas développées immédiatement avec l'arrivée de la religion musulmane. L'auteur prend l'exemple de la shahada et la basmala. Il semble ainsi que pour la shahada elle apparaissent sur les graffitis uniquement dans sa formulation abrégée, à savoir la première proposition sur l'unicité divine. La shahada complète, incluant la mention du Prophète, semble plus tardive et se développe seulement autour des années 70 AH sous AbdalMalik concomitamment à l'apparition progressive de la figure prophétique sur les monnaies et dans les textes officiels produits par le pouvoir. Dans l'état actuel des recherches, la plus ancienne mention du nom de Muhammad remonte à l'année 66 AH sur une monnaie arabo-sassanide, suivi par l'inscription du Dôme du Rocher.

Concernant le Coran des pierres, ce reflet d'un Coran archéologique, l'auteur rappelle que le nombre de graffitis découvertes à ce jour reste très faible (112), et ce malgré l'aide constante des “chasseurs” de graffitis sur les réseaux sociaux. Les informations que les chercheurs livrent actuellement ne représentent ainsi qu'une photographie momentanée

d'un domaine de recherche en constant renouvellement. Les statistiques tendent cependant à parler d'elles mêmes : l'apposition sur les rochers de versets coraniques était une pratique relativement peu diffusée, voire exceptionnelle. Les graffitis coraniques font ainsi “pâle figure” à côté du grand nombre de textes d'invocation personnelle. De même, cela interroge sur la place que pouvait avoir le Coran dans le coeur et la mémoire des croyants, place sans doute incomparable avec celle qu'il occupe actuellement. Il devait être un texte fragmentairement diffusé dans les esprits et en cours d'élaboration matérielle.

L'identification des extraits coraniques découverts est parfois complexe pour des formules courtes renvoyant à une multitude de versets possible, comme l'expression “inna Llah ala kull shay in qadir”, et on peut même s'interroger sur le fait qu'elles soient employées en tant qu'extrait coranique ou expression pieuse courante de l'époque, rappelant ainsi que le texte fut peut-être lui-même bâti autour de matériaux d'origines variées dont les graffitis pourraient être le reflet.

L'auteur dresse un bref panorama de la répartition des graffitis coraniques entre les sourates auxquelles elles renvoient. On possède ainsi des attestations d'extraits de plus d'une cinquantaine de sourates. Le “Coran des pierres” compte 3 sourates entières (Fatiha, Ikhlas et Nasr). Les tentatives de classification chronologique des extraits trouvés tendent à montrer qu'aucune trace des premières sourates Mecquoises n'apparaît, ce qui laisserait penser que les auteurs des graffitis n'en eurent pas connaissance ou ne les sélectionnèrent pas. Ces conclusions restent à modérer.

Les versets isolés sont une forme remarquable de ces graffitis, dans le sens où ces citations se donnent à se lire seul à la libre interprétation de chacun, hors de tout contexte littéraire. L'auteur cite quelques exemples de versets ou fragments répondant à un contexte fort dans le Coran (30:4 pour la prédiction de la défaite puis victoire des Byzantins par exemple) qui sont totalement isolés sur la pierre. L'intention des lapicides est souvent mystérieuse. Ces versets retrouvés ne sont en plus pas les versets emblématiques du Coran employés aujourd'hui, qui sont eux absents des découvertes. La première trace par exemple de ayat al kursi ne date que de 92 AH, répondant à la période de mise en place des éléments fondamentaux du credo autour desquels le Coran semble s'être constitué. Enfin, le terme quran lui-même n'a pour l'heure jamais été relevé dans aucun graffiti de haute époque.

Une pratique assez courante dans ces graffitis consistait à amalgamer plusieurs extraits coraniques afin de créer des passages de saveur ou d'inspiration coranique. Leurs auteurs pouvaient aussi prendre une certaine liberté avec le texte coranique en proposant ce qu'on pourrait appeler des versions alternatives derrière lesquelles nous sentons l'esprit du Coran à fleur de texte mais non à la lettre. Le plus ancien amalgame connu est celui de Hafnat al Ayad en Irak datant de 64 AH : il débute par la basmala complète et se termine par un petit rectangle posé sur la ligne marquant visiblement la fin du verset. Le contenu n'est qu'un montage (plusieurs sourates ou inspirations + passage inventé) que le graveur semble considérer comme étant du Coran. Ce nouveau verset possède une cohérence interne, grammaticale et thématique. Il faut bien avoir à l'esprit que le processus de gravure dans la pierre est long et fastidieux, les écarts de langue ou d'orthographe ainsi que les libertés que les auteurs pouvaient prendre avec la lettre du Coran ne doivent rien à l'étourderie ou à la

méconnaissance du texte. C'est de plus un phénomène courant puisque 60% des graffitis qui citent le Coran ne reflètent pas exactement le texte officiel, ces variations n'étant pas imputables aux célèbres qira'at. Ainsi, le Coran relevé sur les rochers se voudrait plutôt le reflet d'un corpus sacré en cours de fixation, encore animé d'une certaine souplesse qui permettait quelques adaptations sémantiques et linguistiques afin de mieux coller au contenu du graffito. Sur le fond, les écarts avec le texte officiel du Coran ne sont pas significatifs et ne contredisent en rien le credo fondamental de l'Islam et de son livre saint.

Il n'existe pas de réelle homogénéité au sein de ce corpus épigraphique, les texte qui le constituent ont été recueillis dans des lieux éloignés les uns des autres, les auteurs anonymes pour la plupart dont nous ignorons tout. Ainsi, le Coran épigraphique ne donne qu'une idée parcellaire et fragmentée de ce que fut le texte dans sa dimension historique et de ce que fut sa diffusion dans les milieux privés durant les 150 premières années de l'Islam. Cette fragmentation fait notamment sens pour ce qu'elle apporte à notre connaissance des liens intimes qui unissaient les musulmans des débuts de l'islam à leur texte sacré. “Le Coran des pierres est le fruit du Coran des coeurs”.

XVIII. Le corpus coranique : contexte et composition
Guillaume DYE

L'auteur introduit son propos en citant des références bibliographiques sélectionnées censées retracer les différents travaux sur la question.
Il montre ensuite à quel point le Coran semble présenter un caractère décousu, désordonné, déconcertant, obscur et hors contexte (que même la tradition islamique reconnaît) en citant par exemple le jonglage entre les différents pronoms personnels employés dans Dieu, les discours polémiques à l'encontre des polythéistes sans cadre narratif, ou encore l'uniformisation apparente du texte cachant le regroupement de divers genres littéraires.

L'auteur résume ensuite de manière succincte ce que rapporte la tradition musulmane sur la composition du Coran et sa transmission (révélation par fragments, prédication à la Mecque puis Médine, révision du Coran dans le bon ordre avec Djibril la dernière année avant la mort de Muhammad, mise en codex par Uthman etc) et le développement du genre littéraire des circonstances de la révélation (asbab al nuzul).

Dye explique ensuite que nous assistons actuellement à un changement de paradigme quant aux études coraniques. Les travaux de Noldeke ont posé un cadrage global et une ligne directrice encore suivie aujourd'hui, ce que l'auteur qualifie de paradigme Noldekien. Il résume les travaux de Noldeke en une “naturalisation” de la tradition musulmane gommant la sphère surnaturelle de révélation et faisant de Muhammad l'unique auteur et interprète du Coran. Pour le reste la tradition islamique semble calquée. Il résume ce paradigme Noldekien en 4 thèses :

- Le Coran ne contient que des morceaux authentiques de la prédication de Muhammad, c'est donc le travail d'un seul homme.

- Le Coran reflète l'expérience de la communauté autour de Muhammad à la Mecque puis à Médine entre 610 et 632 et doit être compris selon l'ordre chronologique dans lequel il fut proclamé. Les savants occidentaux qui s'efforcèrent d'établir une chronologie reconnurent le caractère tardif et douteux des traditions islamiques établissant une chronologie et en fondèrent une nouvelle sur des bases censées être plus solides en faisant appel à divers critères littéraires.

- Une collecte/edition du Coran a été réalisé à l'initiative de Uthman et cette édition reflète fidèlement la prédication de Muhammad. L'édition publiée sous AbdalMalik n'est qu'une nouvelle édition du codex de Uthman.

- Les différentes parties du Coran étaient suffisamment bien connues parmi les premiers musulmans pour permettre une transmission fiable et ininterrompue du message, notamment par voie orale, transmission qui reste plus précise que la transmission écrite qui était défectueuse à cause du système de l'écriture arabe non encore abouti. Cette large connaissance implique d'ailleurs que toute modification du Coran par le pouvoir politique est inimaginable.

Dye explique ensuite que ce paradigme est caduque, suivant les premières objections de Wansbrough. La tradition savante issue du paradigme Noldekien considère des faits bien établis, et évidents, non pas sur un examen réel du Coran, mais sur des présupposés calqués sur les récits musulmans traditionnels. Ainsi, au lieu d'étudier le Coran avec les lunettes fournies par la tradition islamique plus tardive, il semblerait préférable de trouver et rassembler autant d'indices que possible dans le texte lui-même, sans présupposer le modèle traditionnel de la genèse du Coran.

L'auteur propose de réfléchir ensuite au.x contexte.s du Coran. Celui-ci semble s'intégrer résolument dans la culture chrétienne et juive tardo-antique (Reynolds), existant une profonde intertextualité entre la littérature biblique/parabiblique et le Coran. L'arrière plan chrétien y semblerait plus important que l'arrière plan juif, tant par rapport aux personnages occupant une place remarquable dans le texte que sur le calquage même des histoires chrétiennes sur ces personnages, la rhétorique et le style d'écriture (formulations, figures de styles etc) et les polémiques adressées directement à un auditoire chrétien. Il semblerait aussi y avoir des détails géographiques qui ne s'accordent pas avec le contexte de La Mecque (description des mushrikun comme agriculteurs par exemple), ce qui supposerait une production et une proclamation du corpus coranique qui ne serait pas dans le seul contexte de La Mecque puis de Médine.

L'idée d'un arrière plan et d'un contexte d'écriture et de proclamation fortement chrétien se heurte à un problème de taille selon l'aveu même de l'auteur : il n'y a pas à l'heure actuelle de preuve de la présence d'une communauté chrétienne substantielle dans la partie du Hijaz où le Coran est supposé avoir été proclamé. Hors, un tel degré de “mimétisme” textuel oblige à avoir une communauté bien implantée dans laquelle figure des lettrés ayant une connaissance profonde de la littérature biblique/parabiblique. Les preuves matérielles et textuelles mettent bien en évidence une présence chrétienne assez forte qui encerclait (Syrie, Palestine, Yémen, Najran, Éthiopie) le coeur du Hijaz, mais ce seul fait ne dit en rien

à quel degrés il était répandu dans celui-ci. L'absence d'indice matériel de présence chrétienne dans le Hijaz aux 6ème et 7ème siècles est frappant, là où quelques traces, même minimes, de présence juive sont attestées. L'auteur regrette l'absence de fouilles à La Mecque et Médine. On ne peut raisonnablement pas croire que toute preuve matérielle (édifices religieux notamment) eût été détruite par les pouvoirs postérieurs. Postuler à une migration chrétienne récente n'est pas impossible mais reste peu probable. Il faudrait ainsi rester dans l'idée dans que le Hijaz central la religion arabe traditionnelle ait pu rester assez prégnante.

Si une implantation du christianisme n'est pas une hypothèse possible, il faudrait peut-être voir l'arrière plan chrétien comme issu d'une dissémination orale perpétrée par les voyageurs, marchands ou missionnaires chrétiens passant par le Hijaz. Cette supposition pourrait être séduisante pour certains exemples textuels très allusifs, voire flous, mais se heurte très vite au fait qu'une telle transmission ne saurait répondre à une certaine précision du texte, ou une logique polémique habile, qui suppose au contraire une transmission exigeante du corpus et une implantation des missionnaires connaissant les rouages religieux du public à convertir. De même, ça ne résout pas la question même des polémiques anti-chrétennes qui nécessitent de fait un auditoire chrétien.

Une troisième option consisterait à placer tout simplement la carrière de Muhammad en dehors du Hijaz, mais l'auteur balaye rapidement cette option car elle soulèverait des problèmes considérables. Bien que les éléments en notre possession sur La Mecque soient restreints et obscur, Médine est par contre bien attestée dans son rôle central concernant l'avènement de l'islam.

L'auteur en arrive ainsi à l'hypothèse la plus convaincante selon lui : il faut déconnecter la rédaction du Coran et la carrière de Muhammad et considérer qu'une part du Coran à pu être rédigée après la mort de Muhammad, ou indépendamment de lui. Dye cite quelques exemple de passages coraniques pouvant assez facilement être vus comme postérieurs à la carrière de Muhammad, et même aux conquêtes. Cette hypothèse, combinée à une dissémination orale déjà mentionnée, semble une solution plausible. Le corpus coranique serait ainsi issu de plusieurs contextes, et le fruit d'un développement progressif, par vagues successives.

L'auteur disserte ensuite sur la composition du texte coranique. Il part de l'observation (Prémare) que le Coran n'est pas pas un livre, mais un corpus (la réunion de textes). Ces textes n'étaient pas destinés à l'origine à être réunis dans un codex et n'ont donc pas été composé en ayant cet objectif à l'esprit. Ils sont hétérogènes en relevant d'une grande variété de genres littéraires et exprimant parfois des idées divergentes. Ces textes sont indépendants ou dépendant les uns des autres selon les cas. L'auteur explique la nécessité d'appliquer au Coran la méthode (bien connue des études bibliques) de la “critique de la rédaction” qui s'efforce de reconstruire le noyau originel, ou des états antérieurs du texte du moins, et étudie les rédactions successives qui ont donné au texte sa forme finale.

Dye expose les différents genres littéraires présents dans le Coran :

- La prière (exemple sourate al Fatiha), qui est souvent intégrée dans une narration plus large. Ces prières relèvent de nombreuses et diverses formes. Les hymnes sont à rapprocher des prières et procèdent souvent aux mêmes logiques introductives et structurelles.

- Les récits, les narrations, genre le plus représenté dans le Coran, qui ont avant tout un objectif exhortatif. En découle les sermons, qui instruisent en plus d'avertir.

- La proclamation oraculaire, instrument rhétorique connu dans la littérature arabe pré islamique, avec des formules brèves et frappantes.

- Les malédictions, qui sont souvent insérés dans une narration plus large.

Ces différents genres littéraires se trouvent unifiés par une structuration de l'ensemble du texte et divers procédés littéraires qui donnent au corpus une apparence d'unité.

Dye s'intéresse ensuite à la structure du corpus et des sourates. Il explique qu'il semble naturel d'isoler 3 niveaux de composition : la péricope (verset ou ensemble de versets formant une unité cohérente), la sourate et le codex (Kropp). L'articulation entre la péricope et la sourate constitue une des questions les plus délicates de la recherche. Dye expose ce qu'il appelle les 2 extrêmes: le premier consistant à conclure à un désordre constant résultant d'une composition basée sur la réunification de divers morceaux de textes promulgués de manière séparée (Bell). Le second consistant à conclure en une remarquable unité de composition. Sur ce point, l'auteur expose brièvement les travaux de Cuypers mais balaye assez rapidement ses conclusions. Pour Dye il faut sortir de cette opposition, et la composition et la rédaction du Coran répondrait à divers procédés : un texte ancien servant d'embryon qui fut retravaillé et développé, d'autres sourates pouvant avoir été repris telles quelles, ou d'autres encore composées entièrement après la mort de Muhammad.

L'auteur interroge ensuite la question de la répétition interne dans le texte. Le Coran regorge de passages qui sont soit repris à l'identique, soit légèrement modifiés soit corrigés entre diverses sourates. Après avoir réfuté les diverses théories expliquant celà, Dye conclut qu'il s'agirait de révisions et de reprises successives d'une même histoire qui peut être réutilisée, adaptée, éventuellement modifiée dans le cadre d'une nouvelle composition. On aurait affaire ici à un travail scribal que l'auteur place durant les années qui séparent la mort de Muhammad et de la constitution du codex coranique.

Dye expose deux exemples de composition coranique.

- Sourate 2:30-38. Ce passage serait une écriture finale résultant d'une évolution de plusieurs passages coraniques (38:71-85 -> 15:26-43 ; 11:24 ; 20:115-123 -> 2:30-38). On partirait d'un passage proche de la littérature biblique pour terminer sur un écrit progressivement “déchristianisé” . Il semblerait y avoir une anomalie narrative dans le passage final résultant du processus de composition successif avec l'ordre de descendre du Jardin répétée 2 fois.

- Sourate 55:8-9. L'auteur relève ici une interpolation. Ces 2 versets semblent vraiment disposer du reste du passage. Il met en parallèle cette sourate, et le verset 7 en particulier qui parle de balance, avec l'homélie de Narsai. Ce terme de balance ne serait pas du tout à entendre comme terme commercial, de justice, que l'on lui connaît, mais revêt une dimension cosmologique. Ainsi, l'interpolation serait l'oeuvre d'un auteur postérieur ignorant la signification de mizan du verset 7 et ayant intégré à la suite (v.8 et 9) un passage traitant d'équité commerciale.

Dye conclut ainsi, après avoir émis de sérieux doutes sur le travail et les conclusions de Sadeghi (qui dit que le Coran n'est le fruit que d'un seul auteur), en affirmant qu'il semble vraiment plausible que le Coran soit le travail d'une pluralité d'auteurs.

XIX. Le corpus coranique, questions autour de sa canonisation
Guillaume DYE

Après avoir cité la genèse de la canonisation du Coran selon la tradition musulmane (Bukhari 4986), l'auteur explique que la canonisation est liée à des questions d'auto définition communautaire, dont le processus suppose au moins l'existence d'un texte (pas forcément écrit) et d'une autorité qui ait suffisamment de pouvoir pour que le texte concerné soit accepté comme central et normatif. Un canon implique la constitution d'un corpus clos et complet. De plus, une fois le texte vu comme canonique, c'est également sa manière de le lire et les significations qu'il peut prendre qui changent. On peut ainsi faire dire beaucoup plus au texte : il répond à toute question que pourrait se poser la communauté, et les moindres détails en son sein sont susceptibles de faire sens. On fait aussi dire beaucoup moins au texte : un texte canonique ne peut contenir des erreurs, il faut donc interpréter pour dissoudre les éléments embarrassants.

Dye revient ensuite sur l'histoire traditionnelle de la collecte du Coran selon la tradition musulmane, dont la plupart des témoignages remonteraient à Zuhri. Noldeke et Schwally calquent cette version. Il en résulte deux problèmes: il faut savoir si le Coran consiste uniquement à des péricopes et courtes déjà rédigées sous Muhammad et quand, pourquoi et comment a vu le jour la canonisation du mushaf. Il faut distinguer composition et canonisation et distinguer 3 étapes: le moment où le mushaf prend forme, le moment où l'autorité décide d'imposer le texte et s'en donne les moyens, et le moment où ce texte est véritablement reçu est intégré dans les différentes couches de la communauté islamique.

L'auteur explique ensuite que la datation des manuscrits coranique au radiocarbone doit être pris avec précaution. En effet, il semblerait que cette technique fournisse des dates bien antérieures à la date réelle de copie du texte. Il prend notamment l'exemple d'une manuscrit de Kairouan avec un colophon datant la copie en 1020 alors que la datation carbone 14 donne une fourchette entre 871 et 986. Il explique qu'il en est sûrement de même pour les manuscrits de Sanaa qui fournissent une datation très ancienne via le radiocarbone.
Les données paléographiques et codicologiques permettraient aussi une datation. Deroche est le fer de lance de cette approche. Cependant, cette méthode aurait aussi ses limites.

Selon Dye, il semble raisonnable de situer les manuscrits que nous avons à disposition entre le dernier quart du 7ème siècle et le premier quart du 8ème.

L'auteur revient sur l'argument le plus souvent avancé pour défendre la version traditionnelle de l'origine du Coran, à savoir l'argument de l'unanimité : il est établi par tous que la compilation finale du Coran vient de Uthman. Des chercheurs comme Donner ont appuyé ce phénomène, mais Dye se range derrière les arguments de Shoemaker qui réfute cet argument. L'unanimité ne garantit pas la vérité. Il prend l'exemple de la naissance de Jésus situé à Bethléem dans les traditions chrétiennes ce qui serait erroné historiquement. Il évoque aussi la mort de Muhammad, unanimement en 632 alors qu'elle aurait vraisemblablement pu intervenir plus tard lors des conquêtes en Palestine (634). Le prénom Muhammad ne serait d'ailleurs qu'un surnom, le vrai prénom du prophète serait inconnu en réalité.

Dye explique ensuite le rôle important des conteurs dans la transmission des traditions et le problème de l'information fidèle des événements relatés. Il s'agirait plutôt d'une construction d'une mémoire et d'une identité collectives. Zuhri est central dans les traditions islamiques sur la collecte Uthmanienne. Il passe en revue ces traditions et relève les incohérences qu'elles supposent, en les comparant notamment aux autres récits présents dans d'autres sources (Abu Bakr ou 'Umar qui a collecté ? Rôle de Hafsa et son mushaf ? Quand est-il des différents mushaf de Ubayy et ibn Mas'ud? Leur rôle? La divergence posait elle réellement problème? Qui et comment a été envoyé les copies du mushaf de Uthman dans les autres régions? Etc). Les traditions sur le mushaf de Uthman ont beau être répandues elles n'en sont pas pour autant crédibles. En fait, elles ne pourraient acquérir un semblant de plausibilité qu'à condition d'imaginer un Coran omniprésent dans la vie des musulmans et virtuellement prêt dès la mort de Muhammad. Or, rien ne confirme que le Coran était très connu dans la communauté avant l'époque marwanide. Les récits de la tradition musulmane révéleraient moins le passé que la manière dont la communauté l'imaginait et l'idéalisait.

L'auteur explique ensuite que la place du Coran dans la communauté est à relativiser. Rien dans les textes officiels, ni dans les données épigraphiques, ne permet de penser que le Coran était connu et répandu chez les fidèles, bien au contraire. D'un point de vu du gouvernement, on note l'absence de toute citation ou mention du Coran sous les sufyanides. Ce n'est que sous les marwanides que le Coran prend l'ampleur d'un canon normatif, et il faudra attendre le 9ème ou 10ème siècle (fixation des qiraat et adoption de la vulgate Uthmanienne par les chiites) pour parler de canonisation effective.
Sinai propose le modèle des écritures cachées, à savoir que le Coran aurait pu être complété dès 650, mais être néanmoins resté absent de l'histoire islamique jusqu'à environ 700 avant d'être intégré sans grande révision des une tradition religieuse existante. Pour Dye, cette théorie peut être correcte pour une partie du corpus, mais impensable pour l'ensemble du texte.
Dye expose ensuite la question du rôle de al Hajjaj dans la compilation et modification du Coran. Il cite notamment les témoignages non musulmans qui attestent de son rôle, et interroge les historiens ayant fait de ces sources externes des témoignages polémiques maximisant le rôle des agencements d'Al Hajjaj. Il explique qu'on pourrait également partir

du postulat inverse, à savoir que se sont tout simplement les sources sunnites qui ont minimisé son rôle de modification.

Pour conclure, Dye expose le concept de textgut (Pohlmann) ou bien textuel, qui permettrait de mieux catégoriser les passages coraniques. Un bien textuel est une portion du texte coranique, envisagée pour elle-même, ayant fait autorité pour une (des) communauté(s) à un instant T. Le Coran serait ainsi la somme de plusieurs biens textuels, anté-islamiques, promulgués par Muhammad ou postérieurs à lui. Il s'est opéré une sélection qui a bien pu laisser sur la touche d'autres textgut tout aussi reconnus dans un premier temps. Il me semblerait pas de Muhammad ait eu l'intention d'éditer la révélation sous forme d'un livre. Étant vu comme le Prophète de la fin du monde, ce n'était pas la préoccupation première. Il en va de même pour Abu Bakr et 'Umar. Uthman a pu par contre jouer un rôle, avec la modification de la structure sociale des communautés de croyants. Il a ainsi pu être à l'origine d'une collection d'écrits coranique à Médine mais sans qu'il s'agisse d'une canonisation stricto sensu (Prémare). Cette entreprise scribale a pu être similaire du côté d'Ibn Mas'ud par exemple. La canonisation, ou la décision de canonisation du moins, du Coran n'intervenant que sous AbdalMalik, avec les enjeux clairs de la suprématie de l'Islam en tant que religion définitive (rendant caducs judaïsme et christianisme) et d'asseoir son pouvoir et trouver un appui chez les Médinois (après le revers de Ibn Zubayr) et dans tout le Hijaz, préalablement marginalisé sur le plan politique, afin notamment de contrer les dernières velléités Alides. “La parole prophétique n'est plus celle d'un individu, prophète ou imam, mais celle d'un livre” .

XX. Le shiisme et le Coran
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

L'auteur rappelle que les shiites eurent toujours un rapport complexe au Coran pendant les 3 ou 4 premiers siècles de l'Islam, marqué par 2 problématiques : la falsification de la Vulgate Uthmanienne et la nécessité absolue de l'interprétation du Coran par une autorité divinement inspirée.

Moezzi rappelle ensuite la tradition sunnite de la compilation du Coran en l'opposant aux conclusions de la recherche académique actuelle. Il fait ensuite un bref récapitulatif des nombreux conflits ayant jalonnés les début de l'ère islamique. La répression sanglante des alides/shiites se prolongera par intermittence jusqu'à la fin du 9ème siècle. Il interroge également la tradition quand à la succession de Muhammad et le consensus désignant Abu Bakr. C'est cette succession qui est au coeur de la division, les partisans de Ali ne voyant personne d'autre pour continuer la mission prophétique, succession qui aurait clairement été mentionnée dans le Coran (avec nommé également les ennemis de la famille du prophète) avant que celui-ci ne soit falsifié. C'est cette doctrine de la falsification qui donna naissance à la nécessité de l'interprétation par une autorité religieuse, l'Imam : en effet, le Coran étant altéré, seul cette autorité divinement inspirée a accès à sa véritable forme et compréhension. Avec le temps, cette thèse radicale sera nuancée et le rapport à la Vulgate Uthmanienne rétablie dans une simple question d'interprétation sous les Bouyides, pour raison politique évidente.

On retrouve ainsi dans la tradition shiite des passages du Coran dits comme “non falsifiés” , censés provenir du mushaf de Ali (transmis secrètement d'imam à imam et dont le dernier imam occulté reviendra avec à la fin des temps). L'auteur en cite quelques passages, quasiment tous portant sur des rajout mentionnant explicitement Muhammad et sa descendance, Ali, et rejettent Abu Bakr et 'Umar en rang ennemi.

Moezzi poursuit en expliquant en quoi le Coran est un texte problématique. Son caractère décousu et fragmentaire a interrogé les savants musulmans et même, qui n'ont répondu que sommairement et en divergeant dans ce qui est appelé nazm al quran. De même, la chronologie est problématique, et le mélange entre versets mecquois et médinois au sein d'une même sourate. La encore même les grands spécialistes divergent et ne semblent au final pas connaître l'ordre chronologique des sourates. Même problème pour les asbab an nuzul et la science de l'abrogeant et l'abrogé.

L'auteur expose ensuite ce qui suit : Muhammad serait venu annoncer la Fin des temps, il appartient à une culture biblique, il annonce l'avènement du Messie. Ainsi, pour beaucoup de ses partisans, Ali aurait été ce Messie. La dimension apocalyptique semble lourdement présente dans le Coran, Moezzi en cite quelques exemple, tout comme dans les hadith où le jour de l'heure est décrite comme très proche. Dans la lignée de Shoemaker et Casanova, Moezzi explique que ces passages ont toutes les chances de remonter à Muhammad lui même, ou son proche entourage. En effet, étant donné que la fin du monde n'a pas eu lieu, quel intérêt aurait eu les savants musulmans ultérieurs à fabriquer ce genre de texte ? Moezzi explique à quel point l'environnement contemporain de Muhammad fut soumis aux influences de divers discours apocalyptiques (juifs, zoroastriens etc). Il explique ensuite brièvement en quoi le Hijaz a dû être bercé (malgré l'absence de preuves matérielles) par le milieu biblique et rejoint la conclusion de Prémare qui donne à Muhammad une appartenance “plus ou moins définie à l'un ou l'autre groupement sectaire qualifié de judéo-chrétien”.

En appartenant à un milieu judéo-chrétien, Muhammad ne pouvait passer à côté de l'annonce du Messie. Or contrairement aux hadith, le Coran ne dit rien dessus. Selon Casanova et Cook cette absence serait due aux suppressions ultérieures de nombreux passages par les autorités califales, car cette dimension messianique aurait donné des allures trop shiite ou trahis les origines bibliques du Coran. Moezzi cite des sources externes pour prouver que cette annonce messianique fut bien le coeur du message de Muhammad. Jésus était vraisemblablement associé à ce Messie, mais Ali fut également assimilé à celui-ci. Il expose ainsi les sources shiites faisant de Ali ce Messie.

Moezzi conclut en rappelant ainsi que c'est bien AbdalMalik et la dynastie Omeyyades qui gomma les bribes d'un message qui n'allait pas dans son sens. Ainsi, l'opposition à Ali et la volonté d'effacer la dimension messianique du message de Muhammad, les conflits sanglants qui s'ensuivirent et la naissance de l'empire auraient eu, entre autres conséquences, celle de l'élaboration d'un Coran officiel au texte problématique car portant les vestiges de ces événements dramatiques. La thèse du Coran falsifié soutenue par les milieux shiites jusqu'au 10ème siècle, sans la prendre pour une réalité historique à la lettre,

gagne en plausibilité et reflète quoiqu'il arrive une réalité concernant le rôle du contexte politique et social dans la rédaction des Écritures.